









# BIBLIOTHÈQUE THOMISTE

Directeur : Pierre MANDONNET, O. P.

VII

## AUTOUR DU DÉCRET DE 1210 :

### II. — ALEXANDRE D'APHRODISE

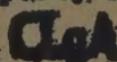
Aperçu sur l'influence de sa noétique

PAR

G. THÉRY, O. P.



Property of



Please return to  
Graduate Theological  
Union Library

LE SAULCHOIR KAIN (Belgique)

REVUE DES SCIENCES  
PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES

1926

# BIBLIOTHÈQUE THOMISTE

Directeur : Pierre MANDONNET, O. P.

---

Pour tout ce qui concerne la Direction de la *Bibliothèque thomiste* s'adresser à M. P. MANDONNET, 29, avenue du Château, Bellevue (Seine-et-Oise).

Pour tout ce qui concerne l'Administration, s'adresser à M. L'ADMINISTRATEUR DE LA BIBL. THOMISTE, Le Saulchoir, Kain (Belgique).

Prière d'adresser directement les commandes à

M. L'ADMINISTRATEUR  
DE LA BIBLIOTHÈQUE THOMISTE  
LE SAULCHOIR, KAIN (Belgique).

Compte de chèques postaux :

Pour la France : LILLE, C. C. 158 87, Georges SYNAVE,  
32, rue de Lille, ROUBAIX (Nord).

Pour la Belgique : C. C. 1340 65, Georges SYNAVE, Kain.

---

## Avis important :

1<sup>o</sup> **Souscripteurs** : Ceux qui souscrivent à toute la Collection de la *Bibliothèque thomiste* bénéficieront d'une réduction de **20 %** sur le prix de chaque volume paru ou à paraître.

2<sup>o</sup> Les **Abonnés** de la *Rev. des Sc. Ph. et Théol.* bénéficient d'une réduction de **20 %**.

3<sup>o</sup> Les **Membres** de la *Société Thomiste* bénéficient d'une réduction de **20 %**.

4<sup>o</sup> Les Abonnés de la *Rev. des Sc. Ph. et Théol.* et les Membres de la *Société Thomiste* qui souscrivent à toute la Collection de la *Bibliothèque thomiste* bénéficieront d'une réduction globale de **25 %**.

---

Ces réductions ne sont faites qu'à la condition **expresse** de s'adresser **directement** à M. L'ADMINISTRATEUR DE LA BIBLIOTHÈQUE THOMISTE, Le Saulchoir, Kain (Belgique).

---

Il n'est plus fait de réduction sur le prix des **Mélanges thomistes**, dont il ne reste que quelques exemplaires.

---

## REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES

Trimestrielle

Publiée sous la direction d'un groupe de Dominicains français professeurs au Collège théologique du Saulchoir, Kain (Belgique).

Prix de l'Abonnement : France et Belgique **30 fr.**

Autres Pays **32 fr.**

Administration : Librairie VICTOR LECOFFRE, J. GABALDA,  
rue Bonaparte 90, Paris.

**ALEXANDRE D'APHRODISE**



# BIBLIOTHÈQUE THOMISTE

Directeur : Pierre MANDONNET, O. P.

VII

## AUTOUR DU DÉCRET DE 1210 :

### II. — ALEXANDRE D'APHRODISE

Aperçu sur l'influence de sa noétique

PAR

G. THÉRY, O. P.



LE SAULCHOIR KAIN (Belgique)  
REVUE DES SCIENCES  
PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES  
1926

22281

*Nous avons lu l'ouvrage du R. P. G. THÉRY sur "ALEXANDRE D'APHRODISE" et nous en approuvons l'impression.*

*Le Saulchoir, le 20 mai 1925.*

fr. P. MANDONNET, O. P.  
S. Th. Mag.

fr. M.-D. CHENU, O. P.  
S. Th. Lector.

IMPRIMATUR :

30<sup>e</sup> junii 1925

fr. R. LOUIS, O. P.  
Pr. Prov.

IMPRIMATUR :

Insulis, 6 julii 1925.

G. DELBROUCQ  
v. g.

## AVANT-PROPOS

---

En maints endroits de ses œuvres, Albert le Grand nous affirme que David de Dinant s'est inspiré principalement, pour son *De Tomis*, d'Alexandre d'Aphrodise. Nous avions donc à vérifier, à contrôler ces assertions si positives de maître Albert. Pour cette vérification, deux méthodes s'offraient à nous. La première consistait à prendre les ouvrages d'Alexandre, à les comparer à ce qui reste du *De Tomis*, et à noter, le cas échéant, les points de ressemblance. Cette méthode était simple, ne requérait point de longues recherches, mais, faute de perspective, ne pouvait aboutir qu'à des résultats sans valeur probante. D'ailleurs on n'a rien dit, ou l'on a très peu dit, des sources d'une pensée, quand on a mis en parallèle deux textes similaires. Pareille méthode est valable quand il s'agit de retrouver les fragments d'une compilation ; elle est en grande partie inefficace quand on l'applique à une pensée originale et vivante. Pour retrouver des influences vitales, il faut une méthode vitale. Dans notre question, cette méthode vitale consistait à dégager parmi les écrits d'Alexandre d'Aphrodise, l'ouvrage le plus révélateur de la philosophie propre au commentateur grec d'Aristote ; à marquer par des jalons précis les grandes étapes d'influence de cet écrit, du *Περὶ νοῦ*, — dans notre cas — ; à rechercher les principales voies de pénétration par lesquelles cette influence d'Alexandre pouvait atteindre un philosophe de la fin du XII<sup>e</sup> et du début du XIII<sup>e</sup> siècle, à dégager l'esprit du courant alexandriste à cette époque. Cette méthode, sans rien sacrifier de la méthode comparative des textes, avait l'avantage de mettre en parallèle, non plus seulement deux textes, mais deux directions intellectuelles.

tuelles. C'est cette méthode que nous avons choisie. Nous avons marqué quelques moments de l'influence de la noétique d'Alexandre, retracé en quelques mots la formation de l'alexandrisme, et dégagé les caractéristiques de l'alexandrisme arabe. Puis, des Arabes, et par les Arabes, Alexandre parvint aux Occidentaux. Plusieurs de ses écrits avaient été traduits à la fin du XII<sup>e</sup> siècle de l'arabe en latin ; et ils exercèrent très tôt dans le milieu parisien une influence néfaste. Nous aurions pu à la rigueur nous attacher à retracer uniquement les premières manifestations de l'alexandrisme à l'Université de Paris ; mais nous croyons, en définitive, que l'histoire de l'alexandrisme arabe est la meilleure introduction à l'histoire de l'alexandrisme latin.

David de Dinant aurait donc pu connaître des écrits d'Alexandre d'Aphrodise, comme l'affirme Albert le Grand. Les a-t-il connus en fait ? C'est possible, mais nous n'avons trouvé aucun indice qui nous permette de conclure avec quelque probabilité, à une influence alexandriste sur le *De Tomis*. La comparaison des textes ne nous a donné que des éléments trop incertains ; et les tendances des deux philosophes sont trop différentes pour qu'on puisse les rapprocher. L'idée fondamentale de David de Dinant est de ramener toutes choses à l'unité de principe ; et par certains aspects, comme nous l'avons dit, sa philosophie est bien plus proche de l'idéalisme que du matérialisme. Cette préoccupation et cet état d'esprit ne se retrouvent point chez Alexandre. Aboutissant à un résultat négatif, nos recherches étaient donc inutiles pour le problème des sources de David de Dinant. Nous étions décidé, en conséquence, à n'en tenir aucun compte. Mais des conseillers autorisés nous ont demandé de faire connaître les résultats de cette enquête, parce qu'ils constituent un premier travail sur l'influence de la noétique alexandriste ; de plus, on ne connaît généralement pas le courant matérialiste parisien au début du XIII<sup>e</sup> siècle ; enfin, en publiant ces résultats, nous éviterons peut-être à quelques historiens la peine de refaire le travail que nous avons fait pour essayer de justifier les assertions d'Albert le Grand.

Cependant qu'on ne se méprenne pas sur notre but. Ce n'est pas une étude complète sur Alexandre d'Aphrodise et l'influence de sa noétique que nous avons voulu entreprendre. Nous avons tout simplement cherché à dégager quelques lignes essentielles de l'alexandrisme, à noter quelques étapes de sa formation, et de son rayonnement. C'est pourquoi nous n'avons rien dit des rapports entre Alexandre d'Aphrodise et Avicenne, par exemple, ou bien encore entre Alexandre et Maimonide. Dans le monde latin, il aurait fallu rechercher avec précision dans quelle mesure l'alexandrisme était encore vivant à l'époque de saint Thomas, et étudier à fond si on retrouve, dans les condamnations de 1270 et de 1277, quelque écho de l'influence d'Alexandre sur les philosophes et les théologiens parisiens. De plus, l'histoire de l'alexandrisme à la Renaissance reste encore à faire presque entièrement. Nous ne pouvions entrer dans ces développements, n'ayant abordé l'étude d'Alexandre d'Aphrodise qu'en fonction de David de Dinant. C'est donc de simples notes — pouvant peut-être servir de guide et de suggestion — que nous nous résolvons à publier.

Nous donnons à nos deux monographies, sur David de Dinant et sur Alexandre d'Aphrodise, le même titre commun : *Autour de la condamnation de 1210*. Pour David de Dinant, la raison en est claire. Cet hérétique est, en effet, mentionné explicitement dans le décret des évêques de la province de Sens réunis à Paris. Mais Alexandre d'Aphrodise était-il donc visé dans la célèbre condamnation ? Aucun document ne nous l'affirme explicitement. Mais il est certain que des écrits d'Alexandre étaient traduits en latin à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, que leur influence dangereuse se fit sentir très tôt dans le milieu parisien, comme le témoigne Guillaume d'Auvergne. Nous n'irons pas jusqu'à dire avec Ch. Jourdain que le terme *commenta* qu'on lit dans la condamnation de 1210 s'applique aux traductions arabico-latines des ouvrages d'Alexandre ; ce terme pouvait viser aussi bien Avicenne. Mais, quoi qu'il en soit, l'alexandrisme latin existait à cette époque ; nous savons qu'il exerçait une influence dans ce milieu ; et de ce chef, une esquisse

de l'alexandrisme nous permet de comprendre mieux encore l'inquiétude des dignitaires ecclésiastiques de Paris, au début du XIII<sup>e</sup> siècle, constatant les résultats néfastes d'Aristote et de ses commentateurs. Ainsi, nos études sur David de Dinant et sur Alexandre d'Aphrodise ont pour objet de retracer deux courants différents de la philosophie à une même époque du moyen âge.

*Le Saulchoir.*

Le 7 mars 1925,

En la fête de saint Thomas d'Aquin.

---

## CHAPITRE I

### LES PREMIÈRES INFLUENCES D'ALEXANDRE D'APHRODISE.

#### I. — ALEXANDRE D'APHRODISE ET SES PRODUCTIONS LITTÉRAIRES.

Nous avons dit comment nous avons été amené à nous occuper d'Alexandre d'Aphrodise ; et nous avons montré qu'à notre avis, les rapports doctrinaux entre Alexandre et David de Dinant ne nous paraissent pas suffisamment garantis, quoi qu'en ait dit Albert le Grand<sup>1</sup>. Nous n'avons donc pas l'intention de reprendre ici des problèmes déjà traités. Il s'agit, dans cette monographie, d'Alexandre d'Aphrodise lui-même, indépendamment de ses rapports avec David de Dinant ; et les problèmes nouveaux que nous voulons étudier, peuvent se résumer ainsi : Que représente Alexandre d'Aphrodise dans l'histoire de la philosophie médiévale ? Dans quel sens a-t-il exercé son influence ? Par quelles voies est-il parvenu à l'Occident latin ? Chacune de ces questions soulève à son tour une multitude de problèmes, auxquels nous essaierons de fournir des éléments de solution, que d'autre travailleurs pourront dans la suite rectifier, compléter et approfondir.

Nous ne connaissons presque rien de la vie d'Alexandre d'Aphrodise, commentateur grec d'Aristote, regardé même comme le commentateur par excellence, désigné sous le nom de ὁ Ἐγγυτής<sup>2</sup>, comme le sera plus tard Averroès dans le monde latin. Alexandre vivait à la fin du II<sup>e</sup> siècle après Jésus-Christ. L'un de ses ouvrages, le Περὶ Εἰμαρμένης, *De fato*, est dédié à Septime-Sévère (193-211) et à son fils Caracalla<sup>3</sup>.

1. Voir notre *David de Dinant*, ch. IV, p. 57-72.

2. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, T. III, Abt. I<sup>3</sup>, Leipzig 1880, t. V, p. 789-801. — PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1894 ; t. I, col. 1453-1455.

3. NOURRISSON, *Essai sur Alexandre d'Aphrodisia*, suivi du traité du destin et du libre pouvoir, aux empereurs, Paris 1870, p. 173.

Mais ce qui nous intéresse surtout ici, c'est moins le *curriculum vitae* d'Alexandre que ses productions littéraires et l'influence qu'il exerça. Et sur ces points, les documents sont abondants.

Alexandre d'Aphrodise a été un écrivain très fécond. A la suite de Zeller et de Gercke, on peut classer ses nombreux ouvrages en deux grandes catégories : ses commentaires d'Aristote et ses écrits personnels.

Parmi les commentaires d'Alexandre, un certain nombre est considéré comme disparu, du moins dans la rédaction grecque :<sup>1</sup> tels les commentaires sur les *Catégories*, sur le *Περὶ Ερμηνείας*, sur le II<sup>e</sup> livre des *Premiers Analytiques*, sur les *Seconds Analytiques*, sur la *Physique*, sur le *De coelo*, *De generatione et corruptione*, et sur le *De anima*. Mais nous possédons encore le commentaire sur le 1<sup>er</sup> livre des *Premiers Analytiques*<sup>2</sup>, sur les *Topiques*<sup>3</sup>,

1. Voir E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III P., I Abt.<sup>3</sup>, Leipzig, 1880, p. 790. — GERCKE, article *A. von Aphrodisias*, dans PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 1894 ; t. I, col. 1454.

2. Ces écrits d'Alexandre qui sont parvenus jusqu'à nous, nous sont conservés dans plusieurs éditions, dont les premières datent de la Renaissance. Nous allons indiquer la plupart de ces éditions et celles de leur traduction latine. Pour les *Premiers Analytiques*, à signaler l'édition de 1520. *'Αλεξάνδρου τοῦ Αφροδισίου, εἰς τὰ τοῦ Ἀριστοτέλους Πρώτους Ἀναλυτικὰ ὑπομνήμα*, sortie des presses d'Aldé : *'Εντιητοῦ ἐπιτάχη παρὰ τοῖς περὶ τὸν Ἀλέον τε καὶ Ἀνδρεῖαν τὸν Ἀσούλανόν*. (Voir Bibl. Nat., Départ. des Imprimés, Rés. R. 42). — Édit. des Junte ; Florentiae, per haeredes P. Juntae 1521, in-4<sup>o</sup>. (B. N., R. 1713). — Éd. de Berlin, *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. II, P. I. (Edidit. M. Wallies), 1883. — Il existe de cet ouvrage une traduction latine : *Alexandri Aphrodisiensis in Priora Resolutoria Aristotelis Stagiritae explanatio*, Joanne Bernardo Feliciano interprete, Venetiis, apud H. Scotum, 1542 (B. N., R. 104), 1559 (B. N., R. 105), 1560 (B. N., R. 671).

3. Éd. Aldine de 1513 : *'Αλεξάνδρου Ἀφροδισίου εἰς τὰ Τοπικὰ Ἀριστοτέλους ὑπομνήματα*, Venetiis, in actibus Aldi et Andreæ socii, 1513. (B. N., Rés. R. 290). Voir FIRMIN-DIDOT, *Aldé Manuce et l'hellenisme à Venise*, Paris, 1875, p. 355, 367-370. — Éd. de Berlin, *ibid.*, vol. II, P. II. (M. Wallies), 1891. — La traduction latine de Dorothée a été éditée à Venise, en 1524 ; puis à Paris en 1542 : *Alex. Aphrod. in octo librios Topicorum; vel de locis sedeque argumentorum Aristotelis commentatio lucidissima, nunc primum e graeco versa, et diligenter studio in lucem edita*, Guillelmo Dorotheo Veneto interprete, Parisiis, apud J. Roygni, 1542. (B. N., R. 99). — Il y eut de ce commentaire d'Alexandre plusieurs traductions totales ou partielles. Voir édit. de Venise, apud H. Scotum, 1547, (B. N., R. 106), 1554 (B. N. R. 107), 1563 (B. N. R. 672). — Florentiac, apud filios L. Torrentini et Pletinarium socium, 1560 (B. N., R. 115) : *Alex. Aphrod. in tertium librum Topicorum Aristotelis commentarii. Pctro Gherardio Burgensi interprete. Ejusdem Gherardii adnotationes*. — Venetiis, apud haeredes Valerisii, 1573 (B. N., Rés. R. 45) : *Alex. Aphrod. in VIII Topicorum Aristotelis libros explanatio*, Joh. Baptista Rosario... interprete. — Ingolstadii, 1602 (B. N., E. 1425 ; R. 18130) : *M. Antonii Mureti Presbyteri Aristotelis Topicorum libri septimi et in eundem Alexandri Aphrod. commentarii interpretatio*.

sur les *Météorologiques*<sup>1</sup>, sur le *De sensu*<sup>2</sup>, les *Métaphysiques*<sup>3</sup>.

Les ouvrages personnels d'Alexandre d'Aphrodise n'ont pas, sans aucun doute, l'étendue de ses commentaires ; mais ils semblent avoir exercé une influence non moins considérable. Ce sont le *De anima*<sup>4</sup>, le *De fato*<sup>5</sup>, les *Quaestiones naturales*<sup>6</sup>, le *De mix-*

1. Publié avec des œuvres de Philopon dans l'édition Aldine de 1527 (Venetiis) (B. N., Rés. R. 491 ; R. 152). — Éd. de Berlin, *ibid.*, vol. III, P. II (M. Hayduck), 1889. — La traduction latine a été faite par A. Piccolomini : *Alex. Aphrod. in quatuor libros Meteorologicorum Aristotelis commentatio lucidissima, quam latinitate donavit Alexander Piccolominaeus*, Venetiis, apud H. Scotum, 1540 (B. N., R. 111), 1548 (B. N., R. 110), 1561 (B. N., Rés. R. 48 ; R. 666, 674).

2. Éd. Aldine de 1527. Imprimé après le Περὶ ψυχῆς de Simplicius. Υπουργίατα εἰς τὸ περὶ Αἰσθησῶν καὶ Αἰσθητοῦ, Venetiis, 1527 (B. N., Rés. R. 74 ; R. 163 ; R. 596). — Éd. Thurot, dans *Notices et Extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, t. XXV, P. II ; Paris, 1875.. — Éd. Berlin, *ibid.*, vol. III, P. I (P. Wendland), 1901. — Traduction latine par Philaltheus : *Commentarium non anteā e graeco in latinum conversum, Lucillus Philaltheus vertebat*, Venetiis, 1544 (B. N., Rés. R. 53 ; R. 109), 1549 (B. N., R. 118, 667, 678), 1573 (B. N., Rés. R. 48).

3. Éd. Brandis, Berlin, 1836 ; éd. Bonitz, Berlin, 1847 ; éd. de Berlin, *ibid.*, vol. I (M. Hayduck), 1891. — Traduction latine par Sépulvédá. Éd. Rome, 1527 ; Paris, 1536 : *Al. Aphrod. commentaria in duodecim Aristotelis libros de Prima Philosophia, interpretate Joanne Genesio Sepulveda*, Parisiis, apud S. Colinaeum, 1536 (B. N. Rés. R. 46) ; Parisiis, ex officina chalcographica L. Cyanaci, 1536 (B. N., Rés. R. 47) ; Venetiis, apud H. Scotum, 1561 (B. N., Rés. R. 48 ; R. 669, 677).

4. Éd. Aldine de 1534, parmi les œuvres de Thémistius : περὶ ψυχῆς θεολογία δός, Venetiis, in aedibus haeredum Aldi Manutii et Andreea Asulani, 1534 (B. N., Rés. R. 599 ; Rés. X, 292 ; R. 121). — Éd. de Berlin, *ibid.*, vol. II, P. I (I. Bruns), 1887. — L'ancienne traduction latine, de Gérard de Crémone, fut reproduite par A. Achillinus, dans son *Opus septisegmentatum*, Bologne 1516.

La traduction de la Renaissance a été faite par Jérôme Donat et souvent imprimée. Éd. de Brixen, de 1495 : *Alex. Aphrod. Enarratio de anima et Aristotelis institutioni, interpretate Hieronymo Donato, patrício Veneto*, Brixiae, opera Bernardini de Misentis de Papia, 1495. (B. N., Rés. R. 805. Voir PELLECHET, *Catalogue général des incunables des bibliothèques publiques de France*, I, n. 441) ; Venetiis, 1502 ; Venetiis, 1514 : *Alex. Aphrod. de anima ad mentem Aristotelis enarratio, novissime recognita, cunctisque mendis expurgata, interpretate H. Donato*, Venetiis, per A. de Zannis de Portesio, 1514 (B. N., Rés. R. 688) ; Basileae, 1535 (B. N., R. 9463), Venetiis, apud H. Scotum (B. N., R. 9462, R. 13149) ; Venetiis, 1559, apud H. Scotum (B. N., Rés. R. 48, 113, 675) ; Parisiis, 1528 (parmi les œuvres de Thémistius) (B. N., R. 1240, fol. 130-152) ; Venetiis, 1546, apud H. Scotum (B. N., Rés. R. 53). Le *De anima* se trouve imprimé aussi avec les *Quaestiones naturales* (Voir note 3).

5. Le Περὶ Εἰμαρμένης a été imprimé dans l'édition Aldine de 1534, avec les œuvres de Thémistius ; puis à Londres, 1568 ; Rostoch, 1588 Turin ; 1824 ; Berlin, *ibid.*, vol. II, P. II (I. Bruns), 1887. — La première traduction latine de la Renaissance est due aux soins de Bagolino : *Alex. Aphrod. De Fato et libero arbitrio H. Bagolino interprete*, Veronae, ab Andrea B., 1516 (B. N., R. 1715) ; Venetiis, apud Scotum, 1541, 1546, 1559. Voir aussi traduction d'Hervet : *Alexandri Aphrodisiae de Fato et de eo quod in nostra potestate, liber unus, a Gentiano Herveto Auvelio versus*, Lugduni, apud Aeg. et J. Huguetan fratres, 1544 (B. N., 9497, 26207). Sur la traduction de Grotius et de Schulthess, voir *Dictionnaire des sciences philosophiques* de Ad. Franck, 2<sup>e</sup> édit., Paris, 1875, article : *Alex. d'Aphrodise*, p. 26-27.

6. Ζητήματα Ἀλεξάνδρού τοῦ Αφροδισίου φυσικά, περὶ ψυχῆς, ήθηκα... Venetiis ; B. Zanetti, 1536 (B. N., Rés. g. R. 8 ; R. 112) ; éd. Spengel : *Alexandri Aphrodi-*

tione<sup>1</sup>. Alexandre en avait composé d'autres encore, mais qui sont aujourd'hui perdus : tels le *Περὶ δαιμόνων*, les *Σχόλια λογικὰ* et l'écrit contre Zénobe<sup>2</sup>.

siensis *Questionum naturalium et moralium ad Aristotelis philosophiam illustrandam libri quatuor ex recensione Leonardi Spengel*, Munich, J. G. Cotta, 1842 (B. N., R. 26208) ; éd. Berlin, *ibid.*, Vol. II, P. II, (I. Bruns), 1892. Traduit par Bagolino et Hervet. Venetiis, 1541, 1546 : *Al. Aphrod... quaestiones naturales et morales, et de Fato, Hieronymo Bagolino Veronensi patre, et Joanne Baptista filio interpretibus.*, Venetiis, apud H. Scotum, 1546 (B. N., Rés. R. 53) ; Venetiis, 1555, apud J. Gryphium (B. N., R. 123, 668) ; Venetiis, 1559, apud H. Scotum (B. N., Rés. R. 48; 113, 675). — *Quaestiones Alex. Aphrod. naturales, de anima morales, sive difficultum dubitationum et solutionum libri IIII nunc primum in lucem editi*, Gentiano Herveto Aureliano interprete, Basiliae, per Oporinum, 1548 (B. N., Rés. R. 1856 ; R. 9469, 46623) :

1. Le *Ιερὸς Μήτεως* a été imprimé à Venise en 1527 à la suite des *Météores*, (B.N., Rés. R. 491 ; R. 152) ; puis par Ideler, dans *Arist. Meteor.*, II, Leipzig, 1836 ; enfin, éd. de Berlin, *ibid.*, vol. II, P. II, (I. Bruns), 1892. — Pour les traductions, voir *De Mixtione libellus*, Jacobo Scheckio interprete, Tubingae, 1540 (B. N., R. 9545, Td<sup>11</sup>, 1) ; Venetiis, ap. Scotum, 1546, à la suite des *Quaestiones naturales*, Angelo Caninio Anglarianense interprete (B. N., Rés. R. 53) ; Venetiis, *ibidem*, 1549, 1555, 1559.

2. Comme on peut s'en rendre compte, les principales éditions et traductions gréco-latines d'Alexandre d'Aphrodise datent de la Renaissance et proviennent en majeure partie, de Venise. L'Italie devança tous les autres pays dans l'impression des livres grecs. Avant 1495, Milan, Venise, Vicence, Florence, en avaient déjà imprimé une dizaine. (Voir FIRMIN-DIDOT, *Alde Manuce et l'Hellénisme à Venise*, Paris, 1875, p. 36-45). Mais c'est surtout Venise qui, à partir de 1495, va livrer au public les textes originaux des écrivains grecs. L'initiative en revient à Alde Manuce l'Ancien ; mais il faut reconnaître que le milieu était propice à une pareille entreprise. Dans la seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle, en 1463, la seigneurie de Venise avait en effet institué à l'Université une chaire de grec (Voir L. MABILLEAU, *Étude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie*, (Cesare Cremonini), Paris, 1881, p. 103), qui, par la suite, fournira de précieux collaborateurs à Alde. Je ne signale que Marcos Masuros qui participera, en 1513, à la première édition d'un texte grec d'Alexandre d'Aphrodise, le commentaire des *Topiques* (Voir FIRMIN-DIDOT, *op. cit.*, p. 367). Désormais les éditions Aldines vont se succéder, en 1520, 1527, 1534. Les Giunti de Florence feront bien en 1521, une intrusion dans ce domaine ; mais ils ne pourront rivaliser avec les Aldé de Venise. Ces derniers tiennent le monopole des éditions grecques d'Alexandre, comme les Scot, celui des traductions. Il est à remarquer que la plupart des traductions gréco-latines d'Alexandre d'Aphrodise, à la période de la Renaissance, ont été élaborées sous l'influence plus ou moins directe des hellénistes de Venise, en relation avec les maîtres de l'Université de Padoue. L'espagnol Sépulvédá qui traduisit les *Métaphysiques* avait passé à Venise, chez Alde Manuce (Voir H. BUSSON, *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, 1922, p. 138). Déjà en 1501, ce dernier avait imprimé les traductions de G. Valla. Il connaissait J. Donat, et Th. Gaza (Voir FIRMIN-DIDOT, *op. cit.*, p. 173, 176, 177, 260). D'autre part, Politien se rattache à l'Université de Padoue (*Ibid.*, p. 112 ; BUSSON, *ibid.*, *passim*). Bagolino en occupait la chaire de philosophie quand il traduisit le *De fato*, (Voir BUSSON, *op. cit.*, p. 57), et G. Hervet se posait comme un adversaire du matérialisme professé à Padoue (Voir *ibid.*, p. 278). En résumé, c'est de Venise, sous l'impulsion d'Alde Manuce que nous viennent les premières éditions grecques d'Alexandre d'Aphrodise, et c'est à Padoue sous l'influence prépondérante de Pom-

2. — INFLUENCE D'ALEXANDRE  
SUR LES PHILOSOPHES GRECS ET SUR BOËCE.

De bonne heure, parmi ces écrits d'Alexandre d'Aphrodise, quelques-uns furent pris en considération par les philosophes grecs et obtinrent même parmi eux un succès considérable. Déjà au III<sup>e</sup> siècle, Plotin lit les commentaires d'Aphrodise avec ceux d'Aspasius et d'Adrastus<sup>1</sup>. Plus tard, Dexippe, dans son commentaire dialogué sur les *Catégories* d'Aristote, cite aussi Alexandre. Mais c'est particulièrement dans l'école d'Alexandrie, et chez les philosophes éclectiques qui s'y rattachent, que les ouvrages d'Alexandre d'Aphrodise obtinrent une large diffusion. Ammonius, fils d'Hermias<sup>2</sup>, Olympiodore<sup>3</sup>, Étienne d'Alexandrie<sup>4</sup>, Élie<sup>5</sup> et bien d'autres les connaissent et les utilisent. Mais au VI<sup>e</sup> siècle, c'est Philopon<sup>6</sup>, surnommé Jean le Grammairien, et Simplicius<sup>7</sup> qui sont entrés en contact le plus intime avec la pensée d'Alexandre. Simplicius s'en est véritablement nourri. Dans ses œuvres il a

ponazzi qu'on en professe les doctrines. Padoue s'adonnait à l'étude d'Aristote et de ses commentateurs. Florence, à la suite de Marsile Ficin et de Pic de la Mirandole avait donné sa préférence à Platon et aux spéculations néoplatoniciennes (Voir MABILLEAU, *op. cit.*, p. 186-188. — SANDYS, *A History of classical Scholarship*, vol. II, Cambridge, 1908, p. 95 sq. a deux excellents chapitres sur les éditions des classiques en Italie et sur la philosophie de la Renaissance).

1. Voir Éd. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III P., 1 Abt., 3<sup>e</sup> éd., Leipzig, 1880 ; t. V, p. 789, note 2.

2. Voir *Commentaria in Aristotelem graeca*, édition de l'Académie de Berlin ; vol. III, 5, Berlin 1887. On trouve dans ces éditions, après chaque commentaire, une liste des noms propres, qui a facilité nos recherches et à laquelle nous renvoyons le lecteur.

3. *Ibidem*, vol. XII, 1-2. C'est surtout dans son *Commentaire sur les Météorologiques*, qu'Olympiodore cite le travail similaire d'Alexandre d'Aphrodise.

4. *Ibid.*, vol. XVIII, 3. C'est dans un commentaire sur le Περὶ Ἐργασίας qu'Étienne d'Alexandrie se réfère à Alexandre d'Aphrodise.

5. *Ibid.*, vol. XVIII, 1. Voir le commentaire sur les *Catégories* d'Aristote.

6. *Ibid.*, vol. XIII. Dans son commentaire sur les *Catégories*, (XIII, 1), il ne cite qu'une seule fois Alexandre d'Aphrodise ; mais, par contre, les citations sont très fréquentes dans ses commentaires des premiers et seconds *Analytiques* (XIII, 2-3). Il connaît beaucoup aussi le commentaire d'Al. d'Aphr. sur les *Météorologiques* (XIV, 1), sur le *De generatione et corruptione* (XIV, 2). Dans son commentaire du Περὶ φύσης on relève plus de 80 citations explicites.

7. *Ibid.*, vol. VII-X. Simplicius a commenté les *Physiques*, le *De coelo*, les *catégories*. De même que dans le milieu médiéval, on s'est d'abord préoccupé des écrits physiques d'Aristote — les ouvrages métaphysiques n'ayant été traduits que relativement tard — de même dans les milieux grecs du VI<sup>e</sup> siècle, les philosophes appartenant pour la plupart à l'École d'Alexandrie ont commenté principalement les *Catégories* (Simplicius, Philopon, Élie, Dexippus) le Περὶ Ἐργασίας (Ammonius, Étienne d'Alexandrie), les *Analytiques* (Ammonius, Eustrate, Philopon).

cité Alexandre des milliers de fois. Dans son seul commentaire des *Physiques* nous trouvons plus de 600 citations.

Dans ce milieu grec, c'est principalement pour les questions relatives à la logique et à la physique qu'on lit Alexandre d'Aphrodise. Aussi les plus répandus seront ses commentaires sur les *Physiques* d'Aristote, sur les *Météores*, sur les *Catégories*, les *Analytiques* et le *Περὶ Ἐρμηνείας*. De plus, comme on peut s'en rendre compte, dans l'ensemble de la production d'Alexandre, ce sont les commentaires sur Aristote qui retiennent les esprits. Il semble que les écrits personnels n'aient obtenu parmi ces philosophes grecs, commentateurs eux-mêmes, qu'un médiocre succès. Même quand on cite le *De anima*, il s'agit le plus souvent du commentaire sur le *Περὶ ψυχῆς* d'Aristote, et non pas de l'écrit personnel d'Alexandre.

Mais pour le commentateur, on ne tarit pas d'admiration. Ammonius l'appelle « le commentateur » d'Aphrodise<sup>1</sup>. Pour Simplicius, il représente le plus légitime des commentateurs, le commentateur par excellence, le défenseur le plus vigilant d'Aristote, et si le « bel Alexandre » n'a pas compris Platon, c'est lui du moins qui a le mieux saisi la pensée du Philosophe péripatéticien<sup>2</sup>.

Dès que Simplicius sera traduit en latin, ce sera donc par le fait même une voie, indirecte sans doute, mais large cependant, par où l'on pourra accéder à la philosophie alexandrine. Toutefois, comme nous le verrons bientôt, ce ne sera ni Ammonius, ni Simplicius qui feront connaître aux écrivains des XII-XIII<sup>e</sup> siècles le commentateur d'Aristote. C'est à Thémistius que reviendra une grande partie de ce rôle. Ayant vécu au IV<sup>e</sup> siècle, Thémistius n'eut jamais cependant une connaissance d'Alexandre comparable à celle qu'en avaient Ammonius, Philopon et Simplicius. Il connaît et cite explicitement l'écrit personnel *De mixtione*. C'est au sujet de la notion de lieu. Le lieu doit-il être rangé dans la catégorie des corps ? Quelques philosophes avaient répondu à cette question par l'affirmative. Mais dans ce cas, on est amené à conclure qu'un corps situé dans un lieu, est par conséquent reçu dans un autre corps. Deux corps pourraient donc occuper simultanément le même lieu. Ce qui est absurde, comme l'a démontré

1. *Ibid.*, vol. IV, p. 100, 9 ; p. 200, 3.

2. *Ibid.*, vol. VII, p. 396, 6. « ...ώς φησιν ὁ καλός Ἀλέξανδρος... », VII, p. 377, 20 sq. ; 378, 21. « ...καὶ τῷ ἐπὶ μελεστάτῳ τοῦ Ἀριστοτέλους σπουδαστῇ τῷ Ἀλέξανδρῳ... » ; vol. IX, p. 80, 15. « ...διὰ τὸ τὸν γνησιώτερον τῶν Ἀριστοτέλους ἐξηγητῶν τὸν Ἀλέξανδρον ἤηρότερον... » Ce qu'Averroès sera pour les Latins, Alexandre l'est pour les Grecs. Il représente pour eux le commentateur. Vol. X, p. 1170, 13. « ...ώς δὲ ἐξηγητής φησι. » et p. 1176, 32. On l'appelle aussi ὁ φιλοπονώτατος τῶν ἐξηγητῶν ; vol. IX, p. 795, 35.

Alexandre d'Aphrodise<sup>1</sup>. Ailleurs, Thémistius cite le *De motu*, où il est dit que tous les êtres se corrompent dans le temps<sup>2</sup>. Il rapporte aussi son interprétation de l'opinion d'Aristote sur le monde. Alexandre admet, dit-il, que le Philosophe a vraiment enseigné la doctrine de l'éternité du monde. Et voici comment il le prouve : ne sont sujets à la corruption que les êtres déterminés par le temps. Or les sphères célestes ne sont pas circonscrites par une durée temporelle. Elles n'évoluent pas, jouissant d'une existence toujours égale. Par conséquent on peut dire qu'elles sont éternelles<sup>3</sup>. Toujours dans son commentaire du *De coelo*, Thémistius rapporte qu'Alexandre distinguait dans les êtres deux aspects ou plutôt distinguait les êtres en deux catégories bien différentes : *ens re ipsa*, et *ens secundum existimationem tantum et intellectum*<sup>4</sup>. Le temps, par exemple, serait un de ces êtres *secundum existimationem*<sup>5</sup> : Alexandre croyait, dit Thémistius, que le temps était créé par l'homme.

On aurait tort de restreindre la connaissance que pouvait avoir Thémistius des ouvrages d'Alexandre aux seules citations explicites. Dans le commentaire du XII<sup>e</sup> livre des *Métaphysiques*, par exemple, le nom d'Alexandre ne se lit pas une seule fois. Dans le commentaire du *De anima*, on le rencontre, mais à propos d'opinions tout à fait secondaires. Et cependant la philosophie d'Alexandre exerce sur ces écrits une influence constante. Le commentaire du *Περὶ ψυχῆς*, de Thémistius, en particulier, me paraît prendre ses points d'attache autant dans le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise que dans la lettre même d'Aristote. Et si je n'insiste pas sur

1. *Ibid.*, vol. V, 2, p. 104. «...δέ τε Ἀφροδίσιεὺς Ἀλεξανδρος ἐν τῷ περὶ κράσεων συγγράμματι καὶ τοῖς ὑπομνήμασιν τοῖς φυσικοῖς καὶ ἄλλοι τινές, οἵς οὐ χαλεποῦ ἐντυχεῖν, εἰ δὲ σῶμα οὐκ ἔστιν ὁ τόπος ...»

2. *Ibid.*, vol. V, 3, p. 197, 4. « Ἀλέξανδρος μὲν οὖν οἰεται πᾶσαν μεταβολὴν εἶναι ἐν χρόνῳ ...»

3. *Ibid.*, vol. V, 4, p. 55, 14. « Alexander autem existimavit una cum harum rerum explicatione Aristotelem declarasse, mundum esse aeternum, etenim si ea omnia quorum esse a tempore terminatur, omnino corrumpantur, et sphaerae tempore non circumscribantur nec ab eo defectum accipiant, sed aequi semper existant, omnino igitur aeternae dicuntur, ea etenim, quae a tempore defectum accipiunt, tempore corrumpuntur, siquidem ipsa circumscribere potest et antea posteaque invenitur. »

4. *Ibid.*, vol. V, 4, p. 172, 1. « Hoc autem ipsum praecclare admodum dixisse Alexander videtur, nempe perspicuum esse Aristoteli non videtur materiam *actu* corpus quoddam esse — huic autem quispam addere posset, neque aliud quicquam *actu* inveniri, ex quo existat — verum materiam *ipsam* et formam separari quidem ac duas res *esse*, secundum existimationem *tantum* et *intellectum*, at re ipsa fieri non posse, ut earum *altera* per se existat... »

5. *Ibid.*, vol. V, 3, p. 120, 18.

ce point, c'est que je n'ai pas à retracer ici pour elle-même l'influence d'Alexandre sur les philosophes grecs. Qu'on y prenne garde toutefois. Si Thémistius s'est souvenu souvent d'Alexandre d'Aphrodise, ce n'est pas pour le suivre toujours. Parfois il le réfute et sur des points essentiels. Je n'en citerai qu'un cas. Dans son commentaire du *De anima*, Thémistius consacre un chapitre à combattre l'opinion des philosophes qui voudraient identifier l'intellect agent, le *νοῦς ποιητικός* et Dieu, sous prétexte que l'intellect agent est impassible<sup>1</sup>. Nous croyons qu'Alexandre d'Aphrodise est visé dans ce texte, et si Thémistius ne prononce pas son nom, plus tard Philopon s'arrêtant à la même question, se référera explicitement au commentateur d'Aristote et il mettra en lumière les raisons qui l'ont amené à cette identité : l'intellect est toujours en acte ; de plus il exerce sur les intelligibles une causalité directe et générale. Or ce sont là les qualités mêmes de l'être divin<sup>2</sup>. Thémistius, pas plus que Philopon, n'admet cette philosophie d'Alexandre. Par lui, cependant, les idées de ce commentateur pourront être transmises à d'autres esprits plus faciles à séduire.

Parmi les latins, Boëce est le premier, me semble-t-il, qui étudia les ouvrages d'Alexandre d'Aphrodise. Il ne le cite pas dans ses traités sur le *Syllogisme catégorique*, le *Syllogisme hypothétique*, dans son écrit sur la *Division*, dans son commentaire sur les *Differences Topiques* et dans son *De consolatione philosophiae*. Par contre, dans son commentaire du *Περὶ Ερμηνείας*, l'un de ses premiers ouvrages, sinon le premier, il rapporte très fréquemment les opinions d'Alexandre. Boëce a lu directement dans le texte grec le commentaire de ce dernier sur le *De Interpretatione* d'Aristote. Cela

1. *Ibid.*, vol. V, 3, p. 102, 34. «...ὅτι δὲ νοῦς οὗτος θεῖος καὶ ἀπαθής καὶ ταῦτα ἔχων τῇ οὐσίᾳ τὴν ἐνέργειαν καὶ οὗτος μόνος ἀλιγάτος καὶ ἀίδιος καὶ χωριστός. οἱ δέ τὸν πρῶτον θεὸν λέγεσθαι παρ' αὐτῷ τὸν ποιητικὸν νοῦν ὑπολαμβάνοντες...» Dans la version d'Hermolaus Barbarus, ce texte est ainsi rendu : « Intellectus hominis divinus et imparabilis est, cuius substantia idem prorsus est, quod actus isque immortalis, et sempiternus et separatus est solus. Qui vero haec de Deo suspicantur dicta... » (éd. Venise, Scot, 1560, p. 199.) Cette doctrine de l'identité de Dieu et de l'intellect agent peut se réclamer d'Aristote. Voir RODIER, *Aristote, Traité de l'âme*, t. II, p. 29). Nous reviendrons ultérieurement sur ce point.

2. *Ibid.*, vol. XV, p. 535. «'Αλεξανδρός μὲν οὖν ἔλεγεν ἐνέργεια νοῦν τὸ πρῶτον αἴτιον ἐπλανάτο δὲ ἐκ τοῦ ἀκούειν αὐτὸν ὅτι πάντα ποιεῖ. τίς γάρ ἐστι ὁ πάντα ποιῶν, εἰ μὴ ἡ πρώτη αἰτία; εἰ οὖν Ἀριστοτέλης λέγει ὅτι ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς πάντα ποιεῖ, δῆλον ὅτι κατ' ἐνέργειαν νοῦν λέγει τὴν πρώτην αἰτίαν. καὶ ὅτι πάλιν λέγει τῇ οὐσίᾳ σύνδρομον ἔχειν τὴν ἐνέργειαν τὸν ἐνέργειάν νοῦν, ὅπερ μόνῳ θεῷ οἰκεῖον (οἱ γάρ ή μητέρος νοῦς φαίνεται διὸ δυνάμεις τὴν ἐνέργειαν ποιούμενος), καὶ πάλιν ὅτι δεῖ ἐνέργει. ἐντεῦθεν οὖν ὁ Ἀλεξανδρός ἡπατάτο καὶ ἔλεγεν ὅτι οὐδεν ταῦτα εἰ μὴ μόνῳ θεῷ ἀρμόσσεται. θεοῦ γάρ μόνον οἰκεῖον τὸ σύνδρομον ἔχειν τῷ οὐσίᾳ τὴν ἐνέργειαν καὶ τὸ δεῖ ἐνέργειν. »

ressort non seulement de ses nombreuses citations, mais aussi de la façon dont il les introduit<sup>1</sup>. Mais rien ne me permet de croire que Boëce ait eu en mains d'autres ouvrages d'Alexandre d'Aphrodise. A ma connaissance, il ne fait allusion à aucun autre commentaire. Il ne connaît probablement pas non plus les ouvrages personnels d'Alexandre. Au début du troisième livre de la seconde recension du *De interpretatione*, exposant les différentes théories sur le hasard et le destin, il aurait très vraisemblablement cité l'opinion d'Alexandre, s'il eût connu son *De fato*<sup>2</sup>. N'ayant utilisé que le commentaire du *Περὶ Ἐρωτείας*, Boëcne pouvait introduire dans les spéculations occidentales que des textes relatifs à la logique, en général, et quelques remarques critiques sur cet écrit d'Aristote. Il reproduit, par exemple, les motifs pour lesquels Alexandre optait contre Andronicus pour l'authenticité du *Περὶ Ἐρωτείας* d'Aristote<sup>3</sup>; il explique, toujours d'après Alexandre, pourquoi le Philosophe voulut traiter des passions de l'âme, dans un écrit comme le *De interpretatione*<sup>4</sup>. Ailleurs il propose au texte d'Aristote une correction suggérée par son commentateur<sup>5</sup>. A côté de ces remarques critiques qui ne sont pas dénuées de valeur, Boëce insérait dans son œuvre quelques théories logiques d'Alexandre : d'après ce dernier, l'être est un équivoque ; il désigne par conséquent dans les réalités auxquelles on l'applique, quelque chose de très différent<sup>6</sup>. De même, l'affirmation et la négation ne sont pas des espèces conte-

1. P. L., t. LXIV, col. 344. « Quoniam vero simplicior explanatio Alexandri videtur, eam nunc pro brevitate subjecimus. Privatoriae propositiones sunt quae-cumque praedicant privationem. » C'est de l'ensemble de semblables textes que je conclus que Boëce possédait le commentaire d'Alexandre sur le *Περὶ Ἐρωτείας*.

2. *Ibid.*, col. 491, C. sq.

3. *Ibid.*, col. 397 C. « Andronicus enim librum hunc (*De interpretatione*) Aristotelis esse non putat quem Alexander vere fortiterque redarguit... Non esse namque proprium Aristotelis hinc conatur ostendere, quoniam quaedam Aristoteles in principio libri hujus de intellectibus animi tractat, quos intellectus animae passiones vocavit, et de his se plenius in libris de anima disputasse commemorat. Et quoniam passiones animae vocabat, vel tristitiam, vel gaudium, vel cupiditatem vel alias hujusmodi affectiones dicit Andronicus ex hoc probari hunc librum Aristotelis non esse, quod de hujusmodi affectionibus nihil in libris de anima tractavisset, non intelligens in hoc libro Aristotelem passiones animae non pro affectionibus, sed pro intellectibus posuisse. His Alexander multa alia addit argumenta cur hoc opus maxime Aristotelis esse videatur. » Sur ce point, lire HAMELIN, *Le système d'Aristote*, Paris, 1920, p. 27-28.

4. *Ibid.*, col. 405, B-C.

5. *Ibid.*, col. 529 sq.

6. *Ibid.*, col. 432, D. « Alexander quidem dicit est vel ens aequivocum esse. Omnia enim praedicamenta, quae nulli communi generi subduntur, aequivoca sunt et de omnibus esse praedicatur. »

nues sous un genre unique supérieur. Ce sont deux équivoques<sup>1</sup>. Dans le discours il ne faut pas confondre la *dictio* et l'*affirmatio*<sup>2</sup>.

Ce ne sont pas là, sans doute, les idées principales et systématiques d'Alexandre d'Aphrodise ; et l'on n'aurait pas le droit, en se fondant sur ces doctrines, de parler d'un courant alexandriste au moyen âge. Toutefois Boëce servait la cause d'Alexandre. Par lui, les écrivains de l'Occident s'habitueront à voir le nom du commentateur d'Aristote ; ils apprendront à le connaître comme logicien. Avec Boëce nous ne sortons pas encore, en effet, du domaine de la logique. Les Grecs eux aussi s'étaient confinés dans ce domaine. A peine avaient-ils aperçu l'intérêt que pouvaient avoir pour la pensée et pour l'interprétation d'Aristote, la psychologie et la métaphysique d'Alexandre. Le commentaire et le traité du *De anima* de ce dernier n'avaient pas passé complètement inaperçus, il est vrai. On peut suivre aussi chez les commentateurs grecs d'Aristote l'infiltration du vocabulaire psychologique rigoureusement précis, et bien tranché d'Alexandre d'Aphrodise. Mais personne n'avait su dégager les éléments essentiels de la physiognomie intellectuelle du « Commentateur ». Des philosophes éclectiques comme Simplicius et Boëce — pour ne parler que des principaux — en étaient incapables. Ce sont les Arabes qui, en étudiant, en commentant le *Περὶ νοῦ* d'Alexandre, vont découvrir, à proprement parler, et propager l'alexandrisme.

### 3. — LES TRADUCTIONS D'ALEXANDRE D'APHRODISE EN ARABE.

Comme on le sait, l'activité intellectuelle fut grande à Bagdad, sous la dynastie des Abbassides. Au commencement du IX<sup>e</sup> siècle, on traduisait en arabe des écrits d'Aristote, de Thémistius, de Porphyre, d'Ammonius et d'autres philosophes. C'est à Bagdad aussi que pour la première fois, Alexandre d'Aphrodise allait passer dans la littérature arabe. Pour connaître ces traductions arabes d'Alexandre d'Aphrodise, nous avons à notre disposition trois sources principales d'information : les *incipit* et les *explicit* de manuscrits ; des notices de manuscrits arabes, comme celle du ms. 794 de la Bibliothèque de l'Escorial, dont Casiri a donné une traduction latine<sup>3</sup> ;

1. *Ibid.*, col. 400 sq. Boëce conclut : « Mihi quoque videtur quod Porphyrii sit secunda sententia ut affirmatio et negatio communi enuntiationis genere supponantur. » (*Ibid.*, col. 401 B). Voir aussi, col. 443 C, etc.

2. *Ibid.*, col. 437, A. Boëce a cité bien d'autres fois le commentaire d'Alexandre sur le *De interpretatione*. Voir col. 394, 396, 410, 411, 441, 455, 474, 486, 551, etc. On trouve aussi une citation dans le commentaire sur l'*Isagoge* de Porphyre.

3. CASIRI, *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialiensis*, Madrid, 1750, t. I, p. 242.

enfin les renseignements insérés dans leurs œuvres par les philosophes arabes. D'excellents travaux ayant utilisé ces différentes sources — sauf peut-être la dernière qui n'a pas encore été exploitée suffisamment — notre tâche a consisté principalement à recueillir ce qui intéressait notre sujet, en y ajoutant de ci de là quelques notes complémentaires <sup>1</sup>.

C'est Honein ben Ishaq qui semble avoir entrepris le premier, la traduction de quelques écrits d'Alexandre d'Aphrodise. Casiri, dans l'analyse qu'il a donnée du manuscrit arabe 794 de la Bibliothèque de l'Escorial, écrit : « *Sequuntur eodem in codice Alexandri Aphrodisaei Tractatus varii philosophici.* » <sup>2</sup> Mais en définitive, on n'est pas fixé d'une façon très précise sur ces *Tractatus*. La notice de ce manuscrit est manifestement fautive, en plusieurs endroits, comme Leclerc le remarque à juste titre, dans un ouvrage mal digéré sans doute, mais qui contient une foule de renseignements acquis.

Mais pour arriver sur ce point à un résultat un peu plus précis,

1. Pour rassembler les quelques renseignements qui vont suivre, nous avons consulté et contrôlé dans la mesure du possible J. G. WENRICH, *De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis, persicisque commentatio*, Leipzig, 1842 ; STEINSCHNEIDER, *Die arabischen Uebersetzungen aus dem griechischen*, Leipzig, 1897. On trouve également de nombreux renseignements sur les traductions gréco-arabes dans les ouvrages du même auteur : *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters meist nach handschriftlichen Quellen*, Berlin, 1893, surtout p. 519-525 ; *Die europäischen Uebersetzungen aus dem arabischen bis Mitte des 17 Jahrhunderts*, paru dans les *Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie der Wissenschaften* (Philos. Hist. kl.), t. CXLIX (1904) ; Vienne, 1905 ; p. 16 etc, etc.

Nous avons lu en outre les brèves mais excellentes préfaces de l'édition de Berlin des commentaires d'Alexandre : *Commentaria in Aristotelem graeca*, Vol. II, III.

L. LECLERC, *Histoire de la médecine arabe*, Paris, Leroux, 1876 ; t. I, p. 122-258 (Léon GAUTHIER, dans *La Théorie d'Ibn Rochd (Averroës) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, Leroux, 1909, p. 190, apprécie ainsi ce dernier ouvrage : Utile compilation, à laquelle il ne faut pas reprocher avec trop de sévérité d'être imparfaitement digérée) ; A. JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris, 1843, et WÜSTENFELD, *Die Uebersetzungen arabischer Werke*, paru dans les *Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, t. XXII (1877), Göttingen, 1877, traitent aussi accidentellement des traductions en arabe. De même MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1857-1859 ; RENAN, *Averroës et l'averroïsme*, Paris, 1856, 1861<sup>2</sup>, 1866<sup>3</sup>. Le peu qui se trouve sur ce point dans le *Haji Khalfae Lexicon encyclopaedicum et bibliographicum*, edit. FLUEGEL, Leipzig, 1835, se lit au T. I, p. 486, note 1438, au mot *Andlütka*. Je signale qu'il existe un certain nombre de travaux où l'on s'attend à voir traiter le problème des traductions gréco-arabes exécutées à Bagdad ; mais où, en fait, on ne trouve rien ou presque rien sur cette question : tels les ouvrages de SCHMÖLDERS, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, Paris, 1842 ; G. LE STRANGE, *Bagdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford, Clarendon Press, 1900.

2. CASIRI, *loc. cit.*, p. 243-244. Voir la critique de LECLERC, *op. cit.*, p. 145, 181 etc.

nous avons, me semble-t-il, un moyen de contrôle. C'est la liste des traductions d'Ishaq ben Honein, le fils du traducteur précédent. Ishaq ben Honein s'est occupé surtout des philosophes. D'Aristote, il traduit le *Traité de l'âme*, le *De generatione et corruptione*, une partie de la *Métaphysique*, une partie de l'*Organon*. Or, tous ces traités figurent déjà dans la liste de Casiri, mentionnés comme traductions d'Honein ben Ishaq. Comme il est peu probable qu'il y ait eu deux traductions différentes des mêmes écrits par le père et le fils, il faut en conclure qu'un certain nombre d'ouvrages ont été traduits en collaboration. Et si cela est vrai pour Aristote, c'est sans doute vrai aussi pour Thémistius dont la traduction du *Traité de l'âme* figure à la fois comme œuvre d'Honein ben Ishaq et d'Ishaq ben Honein ; et il est à croire que la même méthode de travail fut employée pour les écrits d'Alexandre d'Aphrodise. Or la liste des œuvres d'Ishaq ben Honein est plus connue et plus explicite que celle d'Honein ben Ishaq. Elle contient la traduction du *Commentaire des Topiques* d'Alexandre et son *Commentaire du Traité de la Génération et la Corruption*. Par là, se précise ce qu'il faut entendre par *Tractatus varii philosophici Alexandri*, qu'aurait traduits Honein. En fait, ce serait une traduction exécutée en collaboration avec son fils Ishaq. Seul — ou avec son père —, Ishaq traduisit aussi le *De anima* dont le traité *De intellectu* n'est qu'un fragment. Alexandre d'Aphrodise avait écrit un commentaire sur le  $\Pi\epsilon\rho\iota\psi\chi\eta\varsigma$  aujourd'hui perdu. En outre il avait composé un écrit personnel portant le même titre que l'ouvrage d'Aristote. Ce  $\Pi\epsilon\rho\iota\psi\chi\eta\varsigma$ , ou *Liber de anima* nous le possérons. Le *De intellectu et intelligibili* ou de son titre grec le  $\Pi\epsilon\rho\iota\psi\chi\eta\varsigma\,\nu\omega\bar{\nu}$  n'est qu'un extrait de ce  $\Pi\epsilon\rho\iota\psi\chi\eta\varsigma$  ; et c'est ce traité qui fut traduit en arabe au IX<sup>e</sup> siècle par Ishaq ben Honein. De prime abord, on est quelque peu étonné que Leclerc dans son *Histoire de la médecine arabe*, n'ait pas mentionné cette traduction. Cette omission s'explique sans doute par le fait que Leclerc tout en critiquant la liste de Casiri, s'est laissé cependant trop influencer par elle. Comme Casiri passe sous silence la traduction du *De intellectu*, Leclerc n'en a rien dit. Mais la tradition manuscrite vient sur ce point nous apporter des renseignements précis. Le manuscrit 16602 de la B. N. de Paris<sup>1</sup>, si important pour les traductions arabico-latines d'Avicenne, d'Al-Fârâbi, et d'Alexandre d'Aphrodise s'exprime ainsi,

1. Nous donnons plus loin, au paragraphe consacré aux traductions arabico-latines des écrits d'Alexandre une description détaillée de ce ms., signalé entre autres par F. WÜSTENFELD, *Die Uebersetzungen arabischer Werke*, p. 67, n° 9 et par A. JOURDAIN, *Recherches critiques...*, p. 123, n. 7.

au début du *De intellectu et intelligibili* : *Tractatus Alexandri philosophi de intellectu et intellecto secundum sententias Aristotelis translatus in grecum (sic = ex greco) in arabicum ab Ysaac filius (sic) Johannicii.* (fol. 1192). Le manuscrit 996 (497), du Caëus College de Cambridge porte le même *incipit*, y compris l'erreur de transcription : *translatus in grecum in arabicum*<sup>1</sup>. On pourra consulter aussi les manuscrits 6325, fol. 230<sup>r</sup>, 6443, fol. 200<sup>v</sup> de la B. N. de Paris ; et le ms. Vat. lat. 2186<sup>2</sup>. Or *Johannicetus* est bien connu dans l'histoire des traductions gréco-arabes<sup>3</sup>. C'est Honein Ibn Ishaq, dont nous venons de parler, nestorien qui vivait à Bagdad dans la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle et mourut en 876. Avec son fils Ishaq et son neveu Hubaish, il avait formé dans la capitale des Abbassides une véritable école de traducteurs.

A la fin du IX<sup>e</sup> siècle, nous avons donc déjà une première liste d'ouvrages d'Alexandre traduits en arabe. Ce sont :

Le commentaire des *Topiques*.

Le commentaire du *De generatione et corruptione*.

Le *Liber de anima*, probablement en entier, sûrement le *Liber de intellectu et intelligibili*.

Costa ben Luca (864-923), médecin chrétien de Baalbek, auteur du *De differentia spiritus et animae*, traduit par Jean d'Espagne, et qui obtint au moyen âge une si large diffusion, ajouta à cette

1. Pour la description de ce ms., voir M. RHODES JAMES, *A descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Gouville and Caëus College*, Cambridge, University Press, 1908 ; Vol. II, p. 569.

2. L'*incipit* de ce ms. est plus correct : *Liber Alexandri philosophi de intellectu et intellecto secundum sententias Aristotelis translatus de greco in arabicum, ab Ysaac filio Johanicii*. Ce ms. a été décrit par L. BAUR dans son travail : *Dominicus Gundissalvus De Divisione naturae* (*Beiträge zur Gesch. der Phil. des M. A., B. IV, H. 2-3*), p. 147 sq.

3. Dans les éditions du *De intellectu et intellecto* d'Alexandre, comme dans tous les manuscrits que nous avons personnellement consultés (voir plus bas, p. 74, n. 1), on lit une note — que la comparaison de la traduction latine à l'original grec (Éd. de Berlin, 1887, vol. II, p. 7, p. 112, lig. 19), nous permet de délimiter ainsi : « *Dixit Isaac quod Aristoteles hunc intellectum quem vocavit hic divinum vel instrumentalem qui est intellectus in effectu, postea vocavit eum qui est in potentiae et puto quod voluit intelligi per hoc intellectum qui est in nobis in potentia eo quod ipse adeptus est et est in sua essentia in effectu ; nam ipse non intelligit et non agit in nobis nisi per virtutem que in nobis est : que est instrumentum ejus profluens ex commixtione. Intellectus autem instrumentalis quem vocavit Aristoteles intellectum in potentia est ex actione illius intelligencie.* » (B.N., mss. 16613, fol. 99<sup>v</sup> ; 8802, fol. 174<sup>r</sup> ; 16602, fol. 122<sup>r</sup>). Cette note, remarque STEINSCHNEIDER, *Die hebraeischen Uebersetzungen...* § 107 ; t. I, p. 204, confirme l'attribution de la traduction du *De intellectu* à Ishaq ben Honein. C'est très juste. Mais ne semble-t-elle pas indiquer aussi qu'Ishaq aurait écrit des gloses sur ce livre d'Alexandre d'Aphrodise ?

liste la traduction d'une partie du commentaire d'Alexandre sur les *Physiques* d'Aristote. Mais qu'il ait retraduit à son tour le *Commentaire sur le Liber de generatione et corruptione*, c'est un point qui me paraît fort douteux. La seconde partie des *Physiques* a peut-être été traduite en arabe par Abd El Messch Ebn Naëma. Toutefois Wenrich conteste ce fait. Elle serait l'œuvre d'Abou Rouh le Sabien, revisée par Iahya ben Adi, qui d'après le *Fihrist*, assistait à la vente des livres laissés à sa mort par Ibrahim ben Abdallah et aurait vu précisément ce commentaire d'Alexandre sur les *Physiques* adjugé avec le commentaire sur le second livre des *Analytiques*, au prix de 3000 dinars.

Mais après Ishaq ben Honein, le traducteur le plus actif des œuvres d'Alexandre fut certainement Abou Bischr Mattâ († 933-943), nestorien, lui aussi, comme la plupart des traducteurs de Bagdad. Il traduisit du grec en arabe, l'opuscule d'Alexandre sur la *Providencia* ; son *Commentaire sur le De coelo et mundo* ; le *Commentaire sur le X<sup>e</sup> livre des Métaphysiques* qu'on attribuait alors à Alexandre. La traduction du XII<sup>e</sup> livre, authentique, serait l'œuvre d'un certain Asthat el Kendy. Abou Bischr lui aussi, aurait retraduit le *Commentaire sur la Génération et la Corruption*.

A cette époque, un des disciples d'Abou Bischr Mattâ, Iahya Ben Adi, dont nous avons parlé plus haut, aurait ajouté à sa traduction de la seconde partie des *Physiques* des versions syriaco-arabes du *Commentaire d'Alexandre sur les Catégories*, sur le IV<sup>e</sup> livre des *Topiques*, sur les *Sophismes*, sur la *Poétique* et sur les *Météores*. On ignore si le commentaire sur le *De sensu* a jamais été traduit en arabe.

Les philosophes arabes pouvaient donc lire en leur propre langue, un grand nombre d'écrits d'Alexandre d'Aphrodise : En voici une liste dont nous ne saurions garantir l'intégrité :

Le commentaire des *Topiques*.

Le commentaire du *De generatione et corruptione*.

Le *liber De anima*.

Le *liber De intellectu et intellecto*.

Le commentaire des *Physiques*.

Le traité de la *Providencia*.

Le commentaire sur le *De coelo et mundo*.

Le commentaire sur le XII<sup>e</sup> livre des *Métaphysiques*.

Le commentaire des *Sophismes*.

Le commentaire sur la *Poétique*.

Le commentaire sur les *Météores*.

Toutes ces traductions n'auront pas évidemment le même succès parmi les philosophes arabes. On peut s'en rendre compte par l'étude d'Averroès. Ce dernier est un philosophe. C'est un érudit aussi. Il connaît tout ce qu'ont dit sur Aristote, ses prédecesseurs : Avicenne, pour qui évidemment il ne cache pas son antipathie ; Avempace qu'il estime comme le plus profond des philosophes arabes, et combien d'autres. Au point de vue de l'information, Averroès est l'aboutissant d'une tradition de quatre siècles ; et peut-être n'a-t-on pas encore mesuré à leur juste valeur les flots d'érudition grecque et arabe qu'il canalise et que ses écrits vont déverser sur le XIII<sup>e</sup> siècle latin. En tout cas, ses écrits nous donneraient des informations sur le sort de ces traductions arabes que nous venons de mentionner rapidement, et sur ce qu'elles avaient d'incomplet. C'est ainsi que d'après Averroès, on se rend compte que les écrits logiques n'étaient point parvenus directement à Cordoue. Averroès ignore le commentaire d'Alexandre sur les *Topiques*<sup>1</sup>. C'est très vraisemblablement Thémistius qui lui fournit — peut-être par l'intermédiaire d'autres philosophes arabes — le peu de connaissance qu'il en possède. Dans sa *maxima expositio* sur les *Premiers Analytiques*, il nous dit encore que les traités des anciens commentateurs sur les *Seconds Analytiques* lui sont inconnus<sup>2</sup>,

1. Voir *Aristotelis Stagirita... Averroes Cordubensis commentarii*, Venise, 1552 ; fol. 254<sup>v</sup>-320<sup>v</sup>. Averroès s'est surtout servi dans ce commentaire de l'œuvre similaire de Thémistius. Je remarque, en passant, qu'Averroès a composé cet ouvrage après le commentaire sur les *I Analytiques* : « Quo vero modo unum, idem quesitum commonstraretur per impossibile et recte, jam commonstratum est in libro Priorum Analyticorum. Jam itaque elocuti sumus... » (fol. 314<sup>v-1</sup>) ; « Et de illis est, ut vir assuescat reductionem syllogismorum, de qua elocutum est in secundo Priorum Analyticorum. » (fol. 320<sup>v-1</sup>).

2. *Ibid.*, fol. 127<sup>r</sup>. « Intentio in hoc tractatu est exponere analytica secunda Aristotelis, qui Liber de Demonstratione inscribitur. Quum non pervenit ad nos a reliquis expositoribus expositio super verba, aperiemus autem hoc secundum consuetudinem ipsorum interpretum, exponentes libri intentionem, ejusque partes et ordinem atque utilitatem. » Relevons ces passages relatifs à Thémistius. « Themistius vero hic posuit enuntiationem istam universalem artibus ac scientiis... ». « Quoniam verba Aristotelis et exempla quibus utitur, videntur esse ex materia verificationis, non ex materia formationis, et secundum hanc dispositionem exposuit Themistius locum istum. » (fol. 128<sup>r-2</sup>). « Et propterea intendit hoc ipsum Aristoteles, licet Themistius exposuerit hunc locum, secundum expositionem secundam, quam exposuit ; hoc est, quod sit divisio infinita. » (fol. 179<sup>v-1-2</sup>). Il me paraît cependant plus probable, que dans ce commentaire Averroès n'a connu Thémistius qu'à travers d'autres philosophes arabes. Remarquons enfin qu'Averroès a commenté les *Seconds Analytiques*, après le *De syllogismo*. « Coepit declarare quod circulus non est consimiliter etiam syllogismus perfectus, ne'dum, ut sit demonstrativus ; hoc autem monstratum fuit in libro de syllogismo, sed hoc repetit etiam hic. » (fol. 135<sup>r-2</sup>). « Sed non est conclusio affirmativa universalis in eo, quod transitiv primam figuram, quemadmodum ostensum fuit in libro syllogismi. » (fol. 163<sup>r-2</sup>). Voir aussi fol. 157<sup>v-2</sup>.

sauf peut-être celui de Thémistius. Il ne possède pas non plus le commentaire du *Περὶ Ἐρμηνείας*<sup>1</sup>, et comme Thémistius n'a pas écrit de commentaire sur ce livre d'Aristote, Averroès ignore tout de cette œuvre d'Alexandre d'Aphrodise. Quand il composa sa *media expositio* sur les *Premiers Analytiques* postérieure à son commentaire du *Περὶ Ἐρμηνείας*<sup>2</sup>, Averroès n'avait pas non plus sous la main l'ouvrage similaire d'Alexandre ; et il semble bien que c'est de cet ouvrage qu'il parle, en disant qu'il n'est pas parvenu jusqu'à lui. Il l'a connu encore par l'intermédiaire de Thémistius, et aussi, semble-t-il, par le « divin » Al-Fârâbi.

En somme, comme la liste des traductions arabes nous le laissait entrevoir, et comme Averroès nous le dit assez clairement, les écrits logiques d'Alexandre d'Aphrodise auxquels s'étaient particulièrement intéressés les philosophes grecs et Boëce, avaient peu retenu l'attention des Arabes, traducteurs et philosophes. Averroès ne semble pas non plus connaître d'une façon directe

1. *Ibid.*, fol. 365<sup>v-1</sup>. *Alexander vero, nescio quomodo exponat hoc, secundum id quod ei attribuitur de ejus opinione de illis de inesse.* » — « *Et puto quod haec inquisitio expositionis latuerit omnes praeter Alexandrum, quia non pervenerunt ad nos ejus tractatus de his rebus, at ille vir est magnae excellentiae et grandis nimium. Themistium vero invenimus quod eum latuerit haec sententia, sicut latuit vetustiores Peripateticos. Et similiter verisimile est quod haec res latuerit Alpharabium. Hoc autem notum est ex ejus expositione.* » (fol. 371<sup>v-1</sup>). C'est probablement par Al-Fârâbi qu'Averroès eut connaissance de quelques opinions émises par Alexandre dans son commentaire du *Περὶ Ἐρμηνείας*. « *Alexander vero, prout de eo Alpharabius, dicit, quod intendat per absolutum ipsum, absolutum secundum dictionem, et non secundum signum, sicut dicit ibi Alpharabius.* » (fol. 364<sup>v-2</sup>). Un passage, au moins, de ce commentaire d'Averroès nous confirme d'autre part que c'est par Thémistius que le philosophe de Cordoue apprit à connaître l'œuvre d'Alexandre sur les *Premiers Analytiques*. (fol. 371<sup>v-2</sup>).

2. *Ibid.*, fol. 68<sup>v-2</sup>. « *Propositiones autem, quas hic posuimus negativas, revera sunt affirmativae indefinitae, secundum quod declaratum fuit in libro *Περὶ Ἐρμηνείας*.* » Ce commentaire d'Averroès fut composé avant le commentaire sur le *De anima*. « *Verum tamen tractare de modo quo illae res, quae in anima existunt, significant entia existentia extra animam, non attinet ad hanc scientiam, sed in libro *De anima* de hoc tractabitur.* » (fol. 35<sup>r-2</sup>) ; et après le commentaire sur les *Prédicaments*. (fol. 36<sup>r</sup>). Je n'avance ces quelques notes sur la chronologie des œuvres d'Averroès, qu'avec grande réserve. Il m'a paru très probable dans la plupart des cas, que la formule souvent assez vague, que l'on rencontre par exemple aussi dans Albert le Grand : *sicut declaratum est in libro...* ; ou autre de ce genre, ne désigne pas seulement le livre d'Aristote, mais aussi le commentaire d'Averroès. Mais j'ignore complètement si la traduction latine est sur ces points, fidèle à l'original arabe. Sous cette réserve, il me paraît que la meilleure méthode pour déterminer la chronologie des œuvres d'Averroès est celle que le P. Mandonnet employa pour déterminer la chronologie des œuvres d'Albert le Grand : c'est-à-dire les indications données par Averroès lui-même au cours de ses commentaires. Voir encore un passage du *De Principiis Elenchorum*, fol. 321<sup>v-2</sup>. « *De oratione vero demonstrativa jam dictum est in libro Posteriorum, sicutque de Topicis dictum est in libro Topicorum, et de Rhetorica in libro Rheticorum.* »

la traduction arabe du commentaire d'Alexandre sur le *De coelo*. C'est surtout de Thémistius qu'il s'inspire ; et c'est par Thémistius encore qu'il va connaître l'œuvre d'Alexandre. On s'en douterait déjà en constatant qu'Averroès ne cite presque jamais Alexandre sans citer Thémistius ; mais de plus, il nous dit explicitement qu'il ne possède pas l'œuvre d'Alexandre lui-même<sup>1</sup>. Par contre, il avait sous les yeux une traduction gréco-arabe des *Météores*<sup>2</sup> ; très vraisemblablement celle du commentaire sur le *De generatione et corruptione*<sup>3</sup>. Il possédait aussi des fragments du commentaire d'Alexandre sur les *Physiques*, mais des fragments seulement. Il nous en avertit lui-même au début de son ouvrage : « *Intentio mea in hoc sermone est glossare librum Aristotelis qui dicitur auditus naturalis : quia a nullo expositorum aedita est glossa completa super singulis verborum Aristotelis, nec ab Alexandro verborum explanatio cognita est, nisi super partem primi, et super secundum, quartum, quintum, sextum et septimum, et quod habetur super partem octavi non est Alexandri.* »<sup>4</sup> En fait, à la lecture de cet ouvrage,

1. Voir *Aristotelis Stagiritae de Physico auditu libri octo cum Averrois Cordubensis variis in eosdem Commentariis*, T. V ; Venise, 1550. « *Nos autem diximus secundum quod dixit Alexander, quamvis non pervenit ad nos suus sermo.* » (fol. 66<sup>r</sup>) Les nombreuses interprétations d'Alexandre, qu'il rapporte dans ce commentaire, Averroès a dû les connaître par un ouvrage de Thémistius. « *Et Alexander dixit, secundum quod narravit Themistius...* » (fol. 32<sup>r-2</sup> ; 59<sup>r-1</sup> ; 74<sup>r-2</sup> ; 88<sup>r-2</sup>). C'est dans ce commentaire sur le *De coelo* qu'Averroès nous dit qu'il préfère les traductions d'Ishaq ben Honein à celle d'Al-Kindi. « *Et haec intentio est difficilis ad intelligendum ex ista translatione, quam modo habemus. Et forte diminutio cecidit in hac translatione a translatore ; nos enim non habemus, nisi translationem Alkindi ; translationes autem veriores sunt Isaac.* » (fol. 94<sup>r-2</sup>)

2. *Ibid.*, fol. 185<sup>v-2</sup>. « *Et forte Alexander voluit hoc. Verum est tamen quod manifestum sui sermonis non judicat hoc, cum hoc quod jam remansit super ipsum pars non pauca ex hoc sermone. Et forte posuit hoc secundum brevitatem, nam multotiens pervertitur intentio rerum propter translatores ; et sequitur ex hoc mutatio in sermone. Alexander enim magis dignus est, quamvis ut putetur de eo sermo praedictus, cum hoc, quod inveniatur in libro Aristotelis oppositum est.* » « *Sed id quod invenimus in expositione Alexandri in hoc libro, est causa contraria huic causae.* » (fol. 197<sup>v-2</sup>). « *Et propter has duas causas incipit flatus septentrionalis in principio veris et autumni praeter alios ventos. Ita invenimus hanc quaestionem in verbis Aristotelis que pervenerunt ad nos. Sed in libro Alexandri inveniatur loco hujus alia quaestio...* » (fol. 198<sup>r-2</sup>). Voir aussi fol. 184<sup>v</sup>, 185<sup>r</sup>, 186<sup>r</sup>, 196<sup>v</sup>, 198<sup>v</sup>, 200<sup>r</sup>, 222<sup>r</sup> etc. Averroès a peut-être possédé des apocryphes d'Alexandre. « *Et iste sermo invenitur in quibusdam textibus attributis Alexandro ; et est verum, Deo volente.* » (fol. 187<sup>r-2</sup>)

3. *Ibid.*, fol. 161<sup>r</sup>, 168<sup>v</sup>, 169<sup>r</sup>, 177<sup>r</sup>, etc.

4. *Ibid.*, vol. IV, fol. 2<sup>r-1</sup>. C'est dans le commentaire sur le I et II, V et VI livres des *Physiques* surtout, qu'Averroès parle d'Alexandre. « *Ethoc capitulum inveniatur in libro Alexandri manifestius quam hic sit.* » « *Et hoc capitulum inveniatur in libro Alexandri, manifestius sic.* » (fol. 30<sup>r-1-2</sup>). Voir aussi fol. 2<sup>v</sup>, 4<sup>r</sup>, 16<sup>r</sup>, 29<sup>r</sup>, 37<sup>v</sup>, 39<sup>r</sup> 40<sup>r</sup> etc, etc... Remarquons qu'au chapitre II du II<sup>e</sup> livre des *Physiques*, consacré

on se rend compte qu'Averroès ne possédait sur les livres indiqués que de rares explications d'Alexandre. Et ces fragments, il ne les a pas connus directement<sup>1</sup>, mais sans doute par des citations d'autres philosophes grecs et arabes. Le texte que nous venons de citer, intéressant sur le sort des versions gréco-arabes d'Alexandre, l'est encore à un autre point de vue. Il nous laisse déjà entrevoir combien Averroès est attentif aux commentaires d'Alexandre. Quand il possède un commentaire de ce philosophe, il le prend pour base, sans toutefois en adopter, comme nous le verrons dans la suite, toutes les solutions.

Averroès possède encore la traduction gréco-arabe du commentaire d'Alexandre sur le XII<sup>e</sup> livre des *Métaphysiques*. Comme il l'a fait pour les *Physiques*, il va prendre l'œuvre d'Alexandre comme base de son œuvre personnelle. Il nous dit lui-même au début, que son rôle consistera principalement à exposer les doctrines d'Alexandre, puis à noter brièvement les points de contact entre ce dernier et Thémistius, enfin à marquer en termes succincts sa propre position intellectuelle. « *Quoniam nec Alexandri, nec Posteriorum in aliquam hujus scientiae dictionem glosa, exppositiove reperta est, nisi in hanc dictionem, cuius quasi duae tertiae partes glosae Alexandri, et completa Themistii paraphrasis mihi ablata est, ideo in singulis articulis Alexandri sententiam recensere ratum fore censui, et quod Themistius et nos apposuimus, aut dubitavimus, adjicere.* »<sup>2</sup>

à l'étude du hasard, il n'est fait nulle mention de l'œuvre d'Alexandre. Averroès a recouru aussi plusieurs fois dans ce commentaire des *Physiques*, à l'écrit d'Alexandre sur le *De generatione*. (fol. 99<sup>r</sup>).

1. C'est ce qui me paraît ressortir d'un certain nombre de textes, par exemple : « *Et hoc, quod narravimus de Alexandro est dictum in expositione ejus in libro de Generatione, et idem in expositione sua habetur quod nos dicimus de nobis...* » (fol. 99<sup>r</sup> v). « *Et Alexander dixit quod non intendit, quod declaratio, que est ex magnitudine, est manifestior quam illa, que est ex tempore, cum utrumque sit continuum, sed intendebat quod declaratio, quae est in motibus quantitatis est manifestior, quam quae sunt in motibus qualitatis ; et verba Alexandri sunt ista.* » (fol. 129<sup>v</sup>-1). « *Et forte erat error in scriptura, quum in libro Alexandri invenimus loco istius et in minori aequalis motus...* » (fol. 116<sup>r</sup>-1). Comme on le voit, et comme on le sait, Averroès a procédé à une véritable exégèse du texte d'Aristote. Dans le *De coelo*, par exemple, il déclare préférer les traductions d'Ishaq ben Honein à celles d'Al-Kindi (voir plus haut, p. 25, n. 1). Souvent il cherche à expliquer les corruptions de texte par des erreurs de transcription, occasionnées par la non vocalisation de l'arabe ; à travers les traductions, il reconstitue fréquemment le texte qu'Alexandre avait sous les yeux, et le compare avec celui dont il se sert lui-même.

2. Voir *Aristotelis Stagiritae... cum Averrois Cordubensis in eisdem commentariis* vol., VIII, Venise, 1552 ; fol. 135<sup>r</sup>-1. Le commentaire d'Averroès sur le XII<sup>e</sup> livre des *Métaphysiques* est d'une très grande importance pour l'histoire de la formation de l'alexandrisme. Nous y reviendrons plus loin. Nous savons que le com-

On voit par ces simples indications, que nous présentons ici par mode de suggestion, le nombre de renseignements que la lecture des philosophes arabes pourrait nous fournir sur les traductions gréco-arabes d'Alexandre ; mais parmi celles-ci, aucune ne fut plus répandue, n'eut plus grande influence que celle du Περὶ νοῦ.

#### 4. — LA DOCTRINE DU Περὶ νοῦ D'ALEXANDRE D'APHRODISE.

Si nous ne connaissions que l'influence exercée par les écrits logiques et physiques d'Alexandre d'Aphrodise sur les philosophes du moyen âge, latin ou arabe, nous ne serions point autorisé à parler d'un véritable courant alexandriste. C'est par ses doctrines psychologiques — exprimées dans son écrit personnel : Περὶ ψυχῆς, et plus précisément dans le Περὶ νοῦ qui en est un extrait<sup>1</sup> — qu'Alexandre d'Aphrodise se rallia de nombreux adeptes, et mérita le nom de matérialiste que lui décerneront les philosophes et théologiens du moyen âge et de la Renaissance. Mais avant d'entrer dans l'histoire de l'influence exceptionnelle exercée par le *De intellectu et intellecto*, il importe de donner une brève analyse de cet opuscule.

Dans ce traité, Alexandre distingue trois intellects : le νοῦς ὑλικός ou *intellectus materialis* ; le νοῦς καθ' ἔξι que l'ancienne version latine appelle *intellectus qui habet habitum* ; le νοῦς ποιητικός, *intellectus agens* dont Alexandre rapproche le νοῦς ὁ θύραθεν, terme que les philosophes latins traduiront par *intellectus adeptus*. Ce qui frappe tout d'abord dans cette division de l'intellect, ce sont les expressions elles-mêmes. Le vocabulaire d'Alexandre est différent du vocabulaire d'Aristote<sup>2</sup>, ou plutôt Alexandre d'Aphrodise exprime en un langage net et presque stéréotypé ce qu'Aristote ne dit qu'en termes indécis et flottants, ou en périphrase. Le vocabulaire du Περὶ νοῦ est déjà un commentaire.

Dans l'esprit d'Alexandre, le terme ὑλικός qu'il applique à la mentaire d'Alexandre sur ce XII<sup>e</sup> livre est authentique. Voir sur ce point FREUDENTHAL, *Die durch Averroës erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles untersucht und übersetzt, mit Beiträgen zur Erläuterung des arabischen Textes von S. FRANKEL*, paru dans les *Abhandlungen der kgl. Akademie der Wiss. zu Berlin*, 1884, p. 1-134. Ce travail de Freudenthal est purement philologique ; il n'y est pas question des rapports philosophiques entre Averroès et Alexandre d'Aphrodise.

1. Voir dans l'édition de Berlin, *Supplementum Aristotelicum, Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, 1887, vol. II, p. 106-113.

2. Il suffit pour s'en rendre compte de parcourir l'index de Bonitz, Berlin 1870, p. 490-491.

première catégorie de *νοῦς* ne semble avoir que valeur de comparaison. Ici du moins, le commentateur grec n'a pas l'intention d'identifier esprit et matière. Il nous en avertit dès le début de son traité : J'appelle, dit-il, l'intellect, matériel, parce qu'il est comme la matière ὡσπερ τὴν ὕλην<sup>1</sup>. La matière étant considérée comme sujet déterminable, l'intellect matériel sera donc l'intellect susceptible de recevoir des déterminations. Nous n'avons donc que simple comparaison entre l'intellect et la matière, mais comparaison déjà dangereuse par elle-même. Ce qui n'est ici qu'analogie, aura tendance à devenir identité pour les alexandristes.

A un premier examen, l'intellect matériel ou hylique nous apparaît donc comme une puissance de comprendre. Cet intellect en effet, n'est rien des réalités qui sont en acte ; mais il pourra les devenir toutes<sup>2</sup>. En d'autres termes, l'intellect matériel ne peut avoir aucune forme propre ; ce serait contraire à sa définition ; et de plus, cette forme constituerait pour lui un obstacle à la perception des formes extérieures<sup>3</sup>. Et cette philosophie n'est pas seulement valable pour l'intelligence ; elle s'applique également aux sens<sup>4</sup>. A cette comparaison constante entre l'intellect et le sens, nous reconnaissons bien la méthode d'Aristote.

Comme l'intellect matériel n'est rien de ce qu'il doit appréhender, et, comme d'autre part il est susceptible de tout appréhender, il faut donc en conclure qu'il n'est déterminé en lui-même par aucune forme. Il n'est donc en définitive qu'une simple aptitude à la réception des formes. On peut employer à son sujet la comparaison de la tablette sur laquelle rien n'est encore inscrit, mais à condition de bien s'entendre. Il ne s'agit pas d'établir un rapprochement entre l'intellect et la tablette, car ce serait laisser supposer que l'intellect hylique est déterminé comme la tablette. La comparaison porte uniquement sur des négations : la non-détermination du *νοῦς ὑλικός* est identique à la non-détermination de la tablette<sup>5</sup>.

1. Éd. Berlin, p. 106, 19 sq. Ο μὲν γάρ τις ἔστι νοῦς ὑλικός · ὑλικόν δὲ λέγω οὐ τῷ ὑποκείμενόν τινα εἶναι ὡσπερ τὴν ὕλην (ὕλην γάρ λέγω ὑποκείμενόν τι δυνάμενον εἰδους τινὸς παρουσίᾳ τόδε τι γενέσθαι).

2. Éd. Berlin, p. 106, 25.

3. *Ibid.*, p. 106, 28.

4. *Ibid.*, p. 106, 30.

5. Cette comparaison n'est pas donnée explicitement dans le *Περὶ νοῦ* ; bien qu'elle s'y trouve supposée. Elle est dans le *De anima*, éd. Berlin, p. 84, 21. RODIER, dans ses notes sur le *Traité de l'âme*, t. II, p. 457, montre qu'Alexandre a bien déterminé le véritable sens de la comparaison d'Aristote. Pour Rodier, Alexandre apparaît comme un interprète de la pensée aristotélicienne, plus fidèle en général que les autres commentateurs, en particulier Simplicius.

Alexandre ne précise pas à cet endroit du *Περὶ νοῦ* les autres qualités de l'intellect hylique. Toutefois, nous pouvons arriver à déterminer l'opinion d'Alexandre sur l'une des qualités principales de l'âme, sa durée. Le *νοῦς ὑλικός* est-il immortel ou disparaît-il avec le corps ? Alexandre d'Aphrodise ne parle explicitement d'immortalité qu'au sujet du *νοῦς ποιητικός* et du *νοῦς ὁ θύραθεν*. N'est-ce pas déjà un indice qu'il refuse cette immortalité à l'intellect matériel ? L'intellect hylique est dans tout être qui a une âme complète, par conséquent dans tout homme<sup>1</sup>. Il est dans l'homme non seulement par les actions qu'il opère sous l'influence de l'intellect agent — qui lui aussi est d'une certaine façon dans l'homme, par les opérations qu'il exerce ; le *νοῦς ὑλικός* est dans l'homme comme en son lieu d'origine. C'est le seul intellect qui soit, pour ainsi dire, propriété de l'homme. Dans la philosophie d'Alexandre, quand il est question de l'intellect humain, c'est l'intellect hylique qu'on entend désigner. Le *νοῦς ποιητικός* n'est pas propriété de l'homme. Il agit en l'homme, mais il existe en dehors de l'homme. Le *νοῦς ὑλικός* seul est donc puissance de l'âme humaine. C'est dire que la durée de son existence sera la durée même de l'existence de l'âme humaine. Or, l'âme humaine est forme du corps, ce dernier représentant l'élément matériel. D'autre part, il est avéré d'après la doctrine générale d'Aristote, que le principe formel et le principe matériel d'un composé n'ont pas d'existence séparée, de subsistance propre. La matière ne peut avoir d'existence réelle que par la forme ; et celle-ci à son tour ne peut subsister dans le composé, que par une matière capable de la recevoir<sup>2</sup>. Dans le composé humain, définir l'âme, forme du corps, c'est donc en fait limiter la durée de l'âme à celle du corps. Et Alexandre d'Aphrodise le confirme, en montrant que toutes les fonctions de l'âme sont liées à des modifications organiques. Sa conclusion est nette : s'il ne peut y avoir aucune fonction de l'âme sans mouvement du corps, c'est donc que l'âme est quelque chose du corps, inséparable de lui<sup>3</sup>. A quoi donc pourrait lui servir une existence séparée du corps, si elle doit nécessairement recourir au corps pour agir.

Dans la philosophie d'Alexandre d'Aphrodise nous aboutissons donc logiquement à la mortalité du *νοῦς ὑλικός*, fonction d'une âme, qui est elle-même forme du corps et par conséquent périssable. Et cette conclusion exprimerait la véritable pensée d'Aristote. En réalité, Aristote a-t-il admis ou nié l'immortalité de l'âme ?

1. Éd. Berlin, p. 107, 19.

2. Éd. Berlin, p. 112-113.

3. *Ibidem*.

C'est là une question qu'il ne nous appartient pas évidemment de résoudre, qui s'est posée à toutes les générations qui ont pris un contact vivant avec les écrits du Philosophe, sans qu'on ait jamais pu y apporter de réponse définitive et sûre. On l'a débattue dans le milieu des commentateurs grecs d'Aristote. Au moyen âge, saint Thomas et Siger de Brabant discutaient pour savoir lequel des deux présentait la véritable interprétation du Stagirite. Siger disait de saint Thomas qu'il n'avait pas l'intelligence d'Aristote, qu'il ne développait point les conséquences incluses dans les principes du Philosophe. Saint Thomas, de son côté, disait d'Averroès et de Siger qu'ils étaient *depravatores Aristotelis*. Au XVI<sup>e</sup> siècle, à l'Université de Padoue on déclarera que l'aristotélisme n'est authentiquement représenté que par l'alexandrisme et l'averroïsme. Dans cette question, le seul qui pourrait nous répondre, c'est Aristote. Il ne l'a pas fait, ou sa réponse nous est parvenue en des termes qui la voilent ou la trahissent.

Après avoir parlé de l'intellect hylique, Alexandre d'Aphrodise traite du *νοῦς καθ' ἔξιν*. Aristote ne connaît point cette expression précise. Il parle cependant de l'intellect qui est comme une certaine habitude. Mais dans sa pensée, il s'agit de l'intellect agent. Or, manifestement, pour Alexandre d'Aphrodise, le *νοῦς καθ' ἔξιν* est un état particulier du *νοῦς ὑλικός*. Ce dernier a été défini une aptitude à comprendre. Pour faire acte réel d'intellection, il ne peut rester pure aptitude ; il faut qu'il devienne autre chose, qu'il acquière une perfection qui lui permettra, en certaines circonstances, d'agir et de comprendre. Cet habitus n'actue pas à proprement parler l'intellect matériel ; ce n'est pas une forme intelligible qui viendrait le déterminer ; c'est un état spécial du *νοῦς ὑλικός*, avant d'être actué par l'intellect agent. De pure aptitude, le *νοῦς ὑλικός* devient véritable puissance d'intellection<sup>1</sup>.

Très parcimonieux d'explication sur le *νοῦς καθ' ἔξιν*, Alexandre d'Aphrodise parle longuement, par contre, du *νοῦς ποιητικός*. Nous ne retiendrons ici que l'essentiel. Ce *νοῦς ποιητικός* est comme la lumière<sup>2</sup>. Dans l'obscurité, les êtres colorés sont invisibles en fait. Leur relation avec la vue consiste seulement en leur capacité de

1. Éd. Berlin, p. 107, 21. « Ἀλλος δέ ἐστιν ὁ ἡδη γοῶν καὶ ἔξιν ἔχων τοῦ νοεῖν καὶ δυνάμενος τὰ εἰδη τῶν νοητῶν κατὰ τὴν αὐτοῦ δύναμιν λαμβάνειν, ἀναλογον ὡν τοῖς τὴν ἔξιν ἔχουσιν τῶν τεχνιτῶν καὶ δυναμένοις διάντων ποιεῖν τὰ κατὰ τὴν τέχνην. ὁ γάρ πρώτος οὐ τούτοις ἦν ἐστικώς, ἀλλὰ μάλλον τοῖς δυναμένοις τὴν τέχνην ἀναλαβεῖν καὶ γενέσθαι τεχνίτας . καὶ ἐστιν δύτος ὁ ὑλικὸς ἔξιν ἡδη καὶ τὸ νοεῖν τε καὶ ἐνεργεῖν προσειληφώς. ὁ τοιούτος γοῦς ἐν τοῖς τελειοτέροις ἐστίν ἡδη καὶ νοοῦσιν. οὗτος μὲν οὖν ὁ δεύτερος νοῦς ἐστι: »

2. Éd. Berlin, p. 107, 31.

devenir des objets de vision ; mais l'œil ne pourra réellement les percevoir que si un rayon de lumière vient les éclairer.

Vis à vis de *νοῦς ἡλικός*, le *νοῦς ποιητικός* joue précisément ce rôle de lumière. C'est l'intellect agent qui fait passer l'intellect hylique de l'état d'aptitude à l'état d'habitude ; Alexandre dit aussi, de puissance à acte<sup>1</sup>. Cependant, comme nous l'avons dit précédemment, cette habitude n'est pas une forme qui viendrait déterminer l'intellect à la façon des intelligibles. Vis à vis des intelligibles, le *νοῦς καθ' ἔξιν* reste toujours en puissance ; il n'est en acte que par rapport à la pure aptitude qu'il était auparavant.

Mais là ne se borne pas le rôle de l'intellect agent. Le *νοῦς ποιητικός* exerce aussi son action et une action essentielle sur les objets de connaissance. C'est lui qui les dépouille pour ainsi dire de leur matérialité et les rend intelligibles. Pour exercer ce pouvoir d'abstraction, le *νοῦς ποιητικός* doit être lui-même intelligible.

Comment en effet, pourrait-il être actif, dans ce domaine de la connaissance, s'il n'était pas intelligible. Une réalité engagée dans la matière ne peut avoir aucun rapport avec l'intelligence. Pour devenir objet de l'intellect, et en définitive pour être intellect, elle doit être abstraite de toute matière, c'est-à-dire intelligible. De plus, supposons une réalité qui soit, de par sa nature même, en dehors de toute matière, cette réalité sera, également par nature, intelligible en acte, et en définitive, intellect en acte<sup>2</sup>. Mais parce que cet intellect en acte agit sur le *νοῦς ἡλικός* et sur les objets qu'il rend intelligibles, on peut l'appeler un intellect agent, *νοῦς ποιητικός*, mais parce qu'il opère en nous comme par l'extérieur, on lui donne aussi le nom de *νοῦς ὁ θύραθεν*<sup>3</sup>. Dans la philosophie d'Alexandre,

1. Éd. Berlin, p. 107, 34.

2. Éd. Berlin, p. 108, 7 sq.

3. Éd. Berlin, p. 108, 20. « ... αἴτιον γινόμενον τῷ ὑλικῷ νῷ τοῦ κατὰ τὴν πρὸς τὸ τοιοῦτο εἶδος ἀναφορὰν χωρίζειν τε καὶ μιμεῖσθαι καὶ νοεῖν καὶ τῶν ἐνύλων εἰδῶν ἔκαστον καὶ ποιεῖν νοητὸν αὐτό. Θύραθεν ἔστι λεγόμενος νοῦς ὁ ποιητικός. οὐκ ὁν μόριον καὶ δύναμις τις τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, ἀλλ' ἔξωθεν γινόμενος ἐν ἡμῖν, δταν αὐτὸν νοῶμεν. » — *Ibid.*, p. 109, 3. « Οὗτος δὲ νοῦς, ὁν καὶ πρὸ τοῦ νοεῖσθαι, εἰκότως δταν νοηθῆ, θύραθεν τὲ ἔστι καὶ λέγεται· νοεῖν δὲ αὐτὸν ὁ ἐν ἔξει νοῦς καὶ ἐνεργῶν δύναται. » — *Ibid.*, p. 110, 4. « Ἡκουσα δὲ περὶ νοῦ τοῦ θύραθεν παρὰ Ἀριστοτέλους, ἐ διεσωσαμεν. τὰ γάρ κινήσαντα Ἀριστοτέλην εἰσαγαγεῖν τὸν θύραθεν νοῦν, ταῦτα ἐλέγετο εἶναι· ἡ τε ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἀναλογία καὶ ἡ ἐπὶ τῶν γινομένων ἀπάτων. Ὅσπερ γάρ ἐπὶ πάντων τῶν γινομένων ἔστι τι τὸ πάσχον, ἔστι τι καὶ τὸ ποιοῦν καὶ τρίτον ἐκ τούτων τὸ γινόμενον ... τὸν αὐτὸν τρόπον δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ νοῦ ὑπελάμβανεν δεῖν εἶναι τινὰ ποιητικὸν νοῦν, δτις τὸν δυνάμει νοῦν καὶ ὀλικὸν εἰς ἐνέργειαν ἄγειν δυνήσεται... τοιοῦτος δέ ἔστιν ὁ θύραθεν εἰσιών. ταῦτα μὲν τὰ κινήσαντα ἐκεῖνον. » — *Ibid.*, p. 111, 27. « Συνεργὸς δὲ γίνοιτο τῷ ἐν ἡμῖν ὁ φύσει τε νοῦς καὶ θύραθεν, δτι οὐδὲν τὰ ἄλλα νοητὰ ἦν ὅντα δυνάμει μὴ ὅντος τινὸς τῆς ίδιας φύσει νοητοῦ. » — *Ibid.*, p. 111, 33 « ... οὕτως δὲ καὶ ὁ θύραθεν νοῦς αἴτιος γίνεται τοῦ νοεῖν ἡμῖν, νοούμενος καὶ αὐτός, οὐ ποιῶν αὐτὸν νοῦν, ἀλλὰ τὸν ὅντα νοῦν τῇ αὐτοῦ φύσει τελειῶν καὶ ἄγων ἐπὶ τὰ οἰκεῖα. »

le terme *νοῦς ὁ θύραθεν*, nous fait penser d'abord au mode « d'action » de l'intellect agent, et conséquemment au mode « d'acquisition » de l'intellect hylique. Ce dernier ne se forme pas ses objets intelligibles ; il les acquiert sous l'action lumineuse de l'intellect agent. Le *νοῦς ὁ θύραθεν* nous apparaît donc comme l'état définitif du *νοῦς ὑλικός* en continuité immédiate avec le *νοῦς ποιητικός*.

Aristote n'a parlé qu'une seule fois et incidemment du *νοῦς ὁ θύραθεν*, dans un de ses premiers ouvrages, le *Liber de generatione animae*<sup>1</sup> ; et encore le sens de ce texte est-il très obscur. Dans l'alexandrisme, au contraire, cette théorie de l'intellect *ὁ θύραθεν* ou intellect acquis devient un des points fondamentaux, et on en retrouvera l'influence dans toute la philosophie médiévale arabe et latine. A l'occasion de cette doctrine, remarquons une fois de plus qu'Alexandre d'Aphrodise a l'ambition d'exposer la véritable philosophie d'Aristote ; mais, en fait, ce dernier admet-il que l'intellect actif agisse en nous du dehors ? Cette question paraît encore insoluble. Le texte du *Liber de generatione animae*, ne nous permet pas de saisir avec précision la pensée du Philosophe. Parle-t-il dans ce passage de l'intellect agent ou de l'intellect passif ? On ne saurait le dire avec certitude<sup>2</sup>. D'autre part, une théorie générale d'Aristote semblerait plutôt contraire à l'interprétation d'Alexandre. Pour Aristote, dans un même sujet, à l'être qui est en puissance correspond toujours un être en acte ; par conséquent, à l'intellect passif devrait correspondre dans le même individu l'intellect actif.

Ce qui frappe surtout en définitive chez Alexandre d'Aphrodise, et en particulier dans son *Περὶ νοῦ*, c'est qu'il cherche constamment à préciser ce qui était resté indécis dans la philosophie d'Aristote. De ce point de vue, l'alexandrisme nous apparaît comme un complément du péripatétisme, mais un complément et une continuation dont quelques commentateurs et historiens ont critiqué la légitimité. Pour Alexandre, l'âme dépend de la matière corporelle, non seulement dans son activité, mais même dans son existence. L'âme n'est plus que la perfection du corps. Comme Mabilleau l'écrit fort justement, « on ne tarde pas à s'apercevoir qu'il (Alexandre) entend le mot *forme* dans un autre sens que le maître. Pour lui, (Alexandre), la forme n'est pas l'universel, puisque l'universel n'est que le produit d'un travail d'abstraction ; elle est au contraire l'élément individuel par excellence. L'individu n'étant que l'unité indissoluble de la matière et de la forme (deux termes dont

1. ARISTOTE, *Liber de generatione animae*, II, 3.

2. Voir RODIER, *op. cit.*, p. 29.

la séparation serait en contradiction), la forme elle-même doit être dite matérielle. L'âme n'est que la perfection du corps, *ἡ τελειότης τοῦ σώματος*, — mot que n'avait jamais employé Aristote, et qui indique qu'elle est ici considérée comme le résultat, non comme la cause, du développement organique. Aristote faisait au moins une exception pour l'intellect ; Alexandre, tout en reconnaissant que l'opération de l'intellect implique d'autres conditions que celles des facultés ordinaires, rétablit l'homogénéité de l'âme. Chez lui, le *Νοῦς* n'est plus incorruptible ni indépendant, mais naturel et physique, *νοῦς ὑλικός καὶ φυσικός...*<sup>1</sup>. Le *νοῦς ὑλικός* nous apparaît en effet dans la philosophie d'Alexandre comme au terme de l'évolution organique<sup>2</sup>.

Une autre conclusion de l'alexandrisme, c'est que le *νοῦς ποιητικός*, le seul intellect en acte s'identifie avec la divinité. Alexandre ne dit pas explicitement, dans le *Περὶ νοῦ* du moins, que l'intellect agent est unique, mais le seul fait de le placer en dehors de nous, c'est-à-dire en dehors de la multiplicité du *νοῦς ὑλικός* fait évidemment pencher vers une pareille interprétation de la pensée d'Alexandre. De plus ce dernier attribue à l'intellect agent, incorruptible, immortel<sup>3</sup>, les qualités mêmes de la divinité<sup>4</sup>. « Le devenir de la puissance à l'acte, de l'intellect passif à l'intellect acquis, se produit ici comme dans Aristote, sous l'influence d'un intellect agent « dont l'esprit a besoin pour penser comme l'œil a besoin de la lumière pour voir, « et qui est Dieu. »<sup>5</sup>

Ainsi l'alexandrisme est essentiellement une noétique, dont les lignes principales se rapportent à l'intellect matériel : pure attitude, résultat de l'évolution organique, corruptible comme le corps ; à l'intellect acquis, intermédiaire entre le *νοῦς ὑλικός* et le *νοῦς ποιητικός* ; à l'intellect agent, placé en dehors de nous, possédant les mêmes caractères de la divinité. L'alexandrisme représentait par ces doctrines une interprétation d'Aristote la plus opposée à la pensée chrétienne et à tout sentiment religieux.

1. L. MABILLEAU, *Étude historique sur la Philosophie de la Renaissance en Italie* (Cesare Cremonini), Paris, 1881, p. 283.

2. Éd. Berlin, p. 112, 11 sq.

3. Éd. Berlin, p. 108, 28. « Τὸ δὲ τοιοῦτον εἶδος καὶ ἡ χωρὶς ὑλῆς οὐσία ἀφθαρτος. διὸ καὶ ποιητικὸς νοῦς, ὃ κατ' ἐνέργειαν θύραθεν ὡν τὸ τοιοῦτον εἶδος, εἰκότως ἀθάνατος ὑπ' Ἀριστοτέλους καλεῖται νοῦς. » — *Ibid.*, p. 111, 29. « Τούτο δὴ τῇ αὐτοῦ φύσει νοητὸν ὃν ἐν τῷ νοοῦντι γενόμενον διὰ τοῦ νοηθῆναι νοῦς τέ ἐστι γεγενμένος ἐν τῷ νοοῦντι καὶ θύραθεν νοεῖται καὶ ἀθάνατος καὶ ἐντιθησιν τὴν ἔξιν τῷ ὑλικῷ ὥστε νοεῖν τὰ δυνάμεις νοητά. » — *Ibid.*, p. 112, 5. « Βουλόμενος δὲ τὸν νοῦν ἀθάνατον δεικνύναι καὶ φεύγειν τὰς ἀπορίας ἃς ἐπιφερούσιν τῷ θύραθεν νῦν... »

4. Éd. Berlin, p. 112, p. 27 ; p. 113, 3.

5. L. MABILLEAU, *op. cit.*, p. 283.

## CHAPITRE II

### INFLUENCE DU Περὶ νοῦ CHEZ LES ARABES FORMATION DE L'ALEXANDRISME.

#### I. — INFLUENCE DU Περὶ νοῦ SUR AL-KINDI ET AL-FĀRĀBI.

Le Περὶ νοῦ eut une fortune exceptionnelle. Il inaugure toute la série des traités *De intellectu*, nombreux dans la philosophie arabe et dans la philosophie occidentale, et dont l'histoire, pleine d'enseignements pour les courants philosophiques, issus de l'aristotélisme, mérite d'être écrite. Il faudrait suivre l'influence de ce traité à travers Al-Kindi, Al-Fârâbi, Avicenne, Averroès ; de là, dans la philosophie latine, chez Albert le Grand, saint Thomas, l'auteur du *De intelligentiis*, et dans bien d'autres ouvrages similaires. Tant que pareil travail ne sera pas fait, il nous sera difficile de juger à fond du courant alexandriste, des adhésions qu'il rallia, et des réactions qu'il provoqua. Pour l'instant, notre intention est fort modeste. Nous voudrions seulement noter brièvement dans quelle mesure la philosophie arabe, à ses deux pôles, au IX<sup>e</sup> siècle avec Al-Kindi et Al-Fârâbi ; et au XII<sup>e</sup> siècle avec Averroès, s'est préoccupé du Περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise. Ces quelques notes seront suffisantes pour jalonner les voies de pénétration de la philosophie d'Alexandre, et nous faire assister à la formation de l'alexandrisme.

Al-Kindi a composé un traité *De intellectu et intellecto*<sup>1</sup>, qui est

1. Voir A. NAGY, *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb ben Ishaq AL-KINDI, zum ersten Male herausgegeben (Beitr. zur Gesch. der phil. des M. A.*, B. II, H. 5), Munster, 1897, p. 1. « Intellexi quod quaeris [scilicet] scribi tibi sermonem brevem de intellectu [et intellecto], secundum sententiam Platonis et Aristotelis ; sed sententia eorum est, quod intellectus est secundum quatuor species, prima est intellectus qui semper est in actu ; secunda est intellectus qui in potentia est in anima ; tertia est intellectus cum exit in anima de potentia ad effectum ; quarta est intellectus, quem vocamus demonstrativum ». Le terme *hunc intellectum* de la phrase qui suit : et *hunc intellectum assimilavit* Aristoteles sensui, propter propinquitatem sensus ad veritatem et quia communicat cum ea omnino, ne désigne pas le quatrième mode de l'intellect, mais l'intellect en général. — Aux manuscrits indiqués par A. NAGY, p. XXX, on peut ajouter les mss. de la B. N. de Paris, 6325, fol. 230<sup>v</sup>, et 16602, fol. 111<sup>r</sup>. Ces deux mss. contiennent la seconde tra-

parvenu aux Latins par deux traductions, conservées dans un assez grand nombre de manuscrits. Au début de son traité, le philosophe arabe propose lui aussi une classification de l'intellect. Il y a, dit-il, quatre espèces d'intellect : celui qui est toujours en acte ; celui qui est en puissance dans l'âme ; l'intellect qui, dans l'âme passe de la puissance à l'acte ; et enfin l'intellect que le traducteur latin d'Al-Kindi, désigne sous le nom d'intellect « démonstratif ». On a pu s'étonner<sup>1</sup> de trouver chez Al-Kindi une division quadripartite, alors qu'Alexandre d'Aphrodise propose une division tripartite. Mais peut-être le désaccord entre ces deux philosophes est-il sur ce point plus apparent que réel<sup>2</sup>. *L'intellectus in potentia* et *l'intellectus in effectu*, chez Al-Kindi, ne désignent pas plus que le *νοῦς ὑλικός*, et le *νοῦς καθ' ἔξιν* d'Alexandre deux intellects différents. L'intellect en acte dont il est ici question, n'est pas en effet l'intellect agent. C'est le nom de l'intellect patient rendu immédiatement apte à l'intellection. Celui-ci est d'abord pure aptitude ; il a besoin d'une actuation pour devenir en fait faculté réelle d'intellection.

Al-Kindi, dans ce petit traité, ne cite jamais Alexandre d'Aphrodise ; entre son *De intellectu* et le *Περὶ νοΐ*, on ne trouve pas de textes absolument parallèles. Il ne me paraît cependant pas impossible qu'Al-Kindi ait pris son inspiration générale dans l'écrit

duction, élaborée peut-être par Jean d'Espagne. — Voir aussi Vienne, Bibl. Nat., ms. 1772, XIV<sup>e</sup>s.) Jourdain (*Recherches...* p. 320-321) dit qu'Albert le Grand a connu le traité *De intellectu* d'Al-Kindi. Nagy, *op. cit.*, p. XXI présente ce fait comme une opinion probable. Ce fait, cependant, est certain. Voici par exemple un texte d'Albert le Grand qui peut nous en convaincre. « *Cujus contrarium videtur dicere Alpharabius in suo libro De intellectu et intelligibili. Nam ponit quatuor, quorum primus est intellectus qui semper est in actu. Secundus intellectus qui est in potentia in anima. Tertius intellectus est cum exit in anima de potentia ad effectum Quartus est intellectus quem vocamus demonstrantem.* » (*Summa de Creat.*, II P q. 54 ; t. XXXV, p. 449). Au lieu d'Alpharabius, il faut lire Alkindius, comme il est indiqué dans le corps de l'article. Le traité en question est celui dont nous parlons actuellement. La version citée par Albert le Grand n'est point celle attribuée à Gérard de Crémone, mais celle attribuée à Jean d'Espagne.

1. Voir A. NAGY, *op. cit.*, p. XVIII.

2. ALBERT LE GR. a consacré un chapitre de sa *Summa de Creat.*, II P., q. 54, à étudier ces différentes classifications de l'intellect. Au sujet de la division d'Al-Kindi, il écrit : « *Ad secundam divisionem quae est Alkindii, dicendum quod accipitur penes ea quae exiguntur ad perfectionem potentiae egredientis in actum, quae sunt movens et mobile, et forma acquisita per motum, et opera secundum formam illam. Unumquodque enim tunc est perfectum, cum propriam potest complere operationem, ut dicit Damascenus, et penes movens est intellectus agens, pene mobile vero possibilis, penes formam acquisitam per motum est intellectus qui fit in effectu, penes operationes autem est intellectus demonstrans. Et sic iterum patet, quod sub illo qui fit in effectu, comprehendit Alkindius eum quem vocat Avicenna in habitu adeptum.* » (T. XXXV, p. 451).

d'Alexandre dont la traduction arabe venait d'être exécutée par Ishaq ben Honein. Si véritablement Al-Kindi a connu le *Περὶ νοῦ*, il n'en a pas accepté la doctrine sur les rapports de l'âme et du corps. La forme intelligible, nous dit-il, n'est pas dans l'âme comme quelque chose dans un vase, ou comme une gravure sur un corps. L'âme, en effet, n'est pas un corps ; elle n'est pas circonscrite par les réalités corporelles<sup>1</sup>. Ces expressions ne nous acheminent pas, en vérité, vers la doctrine d'Alexandre sur la dépendance de l'âme — dans son action et dans sa subsistance — vis-à-vis du corps.

Pour ce qui est de l'intellect agent — *intellectus semper in actu* — Al-Kindi l'identifie avec l'intelligence première. Et c'est de cette intelligence première que nous vient *l'intellectus adeptus*. Ce dernier est en nous, mais comme une perfection qui vient s'ajouter du dehors. Étant toujours en acte, c'est lui qui fait passer l'intelligence humaine de puissance à acte, qui la rend apte à exercer quand elle le veut, ses opérations intellectuelles<sup>2</sup>.

1. A. NAGY, *op. cit.*, p. 3. « Et forma quidem, quae est in materia, actu est sensata ; quoniam si non esset actu sensata, non caderet sub sensu ; eumque apprehendit eam anima, tunc ipsa est in anima ; sed non apprehendit eam nisi quia ipsa prius erat in anima in potentia ; cum igitur apprehendit eam anima, fit in anima in effectu ; non est autem in anima sicut aliquid in vase, nec sicut caelatura in corpore ; quoniam anima non est corpus nec circumscripita. ». Voir aussi le *Liber de quinque essentiis* dans NAGY, *op. cit.*, p. 29. « Rerum enim quaedam sunt quae non differunt ab hyle [scilicet non sunt nisi hyle], et aliae sunt quarum constitutio est per hyle [scilicet quae sunt per ea quae sunt ex hyle] et sunt separatae et non conjunctae [scilicet cum hyle], et aliae sunt quibus non est cum hyle penitus. Res vero quae ab hyle non differunt penitus sunt substantialia sive corporea ; et res quibus non est continuitas cum hyle penitus sunt divina, *sicut* theologica et ea quae non sunt coniuncta cum hyle sunt sicut anima [vel ea quibus cum hyle non est continuitas], et ipsa quidem non proportionantur nisi ex artificialibus quae fiunt ex substantialibus ad divina. »

2. *Ibid.*, p. 5. « Et similiter exemplificavit ARISTOTELES intellectum, scilicet quo anima cum apprehendit intellectum, scilicet formam quae non habet materiam nec phantasiam, et unitur cum anima, tunc est in anima in effectu quae non erat antea in anima in effectu, sed in potentia ; haec igitur forma, quae jam materiam non habet nec phantasiam, est intellectus adeptus animae ab intelligentia prima. » « Anima igitur est intelligens in potentia, sed exit ad effectum per intelligentiam primam... » (p. 7). « Intellectus igitur vel est primus omnibus intellectibus, vel est secundus, et tunc animae est in potentia, interim dum anima non est intelligens in effectu, et intellectus tertius quidem est ille qui in effectu est animae, quem jam acquisivit, et habetur in ea ita ut, cum voluerit, exerceat eum et faciat eum esse in alio a se ; sicut scriptura in scriba est properata et facilis, quam jam adeptus est, et est defixa in anima sua ; ipse ergo propalat et exercet eam, quando vult ; quartus vero est intellectus apparenſ ex anima, qui, cum propalaveris eum, erit in effectu in alio a te ; intellectus igitur secundus est ex tertio et quarto, eo quod tertius est adepto animae et fit ei ut faciat eum apparere, quando voluerit, vel prima hora suae adceptionis [in] nobis, vel secunda hora suae apparitionis ex nobis et tunc exercet eum anima ; ergo tertius est ille qui est animae adeptio quae praecedit et cum voluerit erit inventus in ea ; quartus vero est qui est apparenſ ex anima

Il y aurait évidemment beaucoup à dire sur ce bref traité d'Al-Kindi. Les quelques remarques précédentes, suffisent au but que nous poursuivons. Elles nous mettent en mesure de répondre à la question relative à l'influence d'Alexandre sur Al-Kindi. Cette influence n'est pas exprimée explicitement. Cependant, elle nous semble possible et probable. La conception elle-même d'un traité *De intellectu*, le souci de classer avec netteté les différentes espèces d'intellect, la notion de l'intellect possible conçu d'abord, me semble-t-il, comme pure aptitude, surtout le rôle joué par l'intellect acquis, le nom même de ce dernier intellect, peuvent apparaître à l'historien au moins comme des indices de cette influence. Mais Al-Kindi ne s'est point servi des formules d'Alexandre sur l'intellect possible. Il ne parle pas de *l'intellectus materialis*, et sans aucun doute, il ne lie pas l'existence de l'âme aux fonctions organiques<sup>1</sup>.

Ce serait un problème fort intéressant de procéder à une étude complète du *De intellectu et intellecto* d'Al-Fârâbi<sup>2</sup> ; d'en préciser les rapports avec les ouvrages similaires d'Al-Kindi et d'Alexandre d'Aphrodise. Al-Fârâbi est un philosophe de grande envergure ; chez lui, les idées ont plus d'ampleur, que chez Al-Kindi. Il commence son traité en déterminant les différents sens attribués par Aristote au terme intelligence. Nous disons d'un homme qu'il est intelligent ou raisonnable, quand il est prudent et loyal ; d'autres fois, par raison, on entend les vérités probables admises par la généralité des hommes ; ou encore cette puissance de l'âme qui nous donne sans argumentation, ni méditation, mais comme par instinct, le sentiment de la vérité de certaines propositions universelles et nécessaires. Raison est parfois aussi synonyme d'expérience et de jugement moral. Enfin, dans le *De anima*, Aristote — c'est Al-Fârâbi qui le dit — parle d'un intellect qu'on peut diviser en intellect patient, intellect en acte, intellect acquis et intellect agent<sup>3</sup>.

in effectu. » (p. 9). Ce passage sur le rapport des différents intellects, est un des plus importants du *De intellectu* d'Al-Kindi.

1. Remarquons qu'aucune des erreurs attribuées à Al-Kindi, et dont le P. Mandonnet a publié la liste, voir *Siger de Brabant*, t. II, p. 20-21, n'est extraite du *De intellectu*. Ces erreurs portent surtout sur la cosmologie et la théologie.

2. Nous nous sommes servi du texte qui se trouve dans l'édition de Venise, 1508, des œuvres d'Avicenne, fol. 68<sup>r</sup>-69<sup>v</sup>.

3. Fol. 68<sup>r</sup>. « Per intellectum quo vulgus appellat hominem intelligentem, intelligunt hominem ostentatorem discretionis, et aliquando appellant intelligentem eum qui bene servat suam fidem... Secundum vero intellectus quem locutores sepe replicant, dicentes hoc exigit intellectus vel prohibet ; vel hoc recipit intellectus vel non recipit, non intelligit nisi illud quod est probabile apud omnes : scientiam

Nous voici ramené à la division quadripartite d'Al-Kindi. Mais l'influence d'Alexandre sur Al-Fârâbi nous paraît plus nette que chez Al-Kindi. Pour Al-Fârâbi, l'intellect en puissance est semblable à la matière — et cette comparaison nous rappelle Alexandre. On peut comparer aussi cet intellect à la cire, ou encore, comme disait Al-Kindi, au vase que le sculpteur se propose d'orner. Mais ce sont là, s'empresse d'ajouter Al-Fârâbi, des comparaisons grossières. Dans ces réalités matérielles, la forme ne se grave qu'à la surface, tandis qu'elle pénètre véritablement l'intellect<sup>1</sup>.

Al-Fârâbi a donc adopté la comparaison du *νοῦς ἄλικός* d'Alexandre d'Aphrodise. A-t-il admis aussi la mortalité de cet intellect ? Dans son traité *De intellectu* il ne se prononce pas explicitement. Certaines formules cependant nous inclinent vers l'affirmation ; et ce jugement est confirmé par l'histoire générale des doctrines d'Al-Fârâbi. Ibn Tofaïl, dit Munk, rapporte que ses ouvrages de philosophie sont pleins de doute et de contradictions — en particulier au sujet de l'immortalité de l'âme ; et Munk<sup>2</sup> ajoute : il est certain qu'Al-Fârâbi niait positivement la permanence individuelle

enim communem apud omnes vel plures ipsi vocant intellectum. Tu autem animadvertes hoc ex his que scribuntur et loquuntur in libellis suis in quibus sepe ponunt nomen intellectus. Intellectus vero quem ponit Aristoteles in libro Demonstrationum intelligitur esse virtus anime, qua acquiritur homini certitudo propositionum universalium, verarum, necessariarum, non argumentatione omnino nec meditatione, sed natura et proprietate a pueritia sua, ut non percipiat unde acquirat, vel quomodo acquirat. Hec autem virtus est una de partibus animae cui acquiritur cognitio prima : et certitudo propositionum quas prediximus absque premeditatione et consideratione omnino. Sed he propositiones sunt principia scientiarum speculativarum. Quartus vero intellectus quem commendat Aristoteles in tractatu 6<sup>o</sup> in libro de moribus, intelligitur esse pars anime cui propter experientiam circa unamquamque rem uniuscuiusque generis in prolixitate temporis acquiritur certitudo propositionum et judiciorum in rebus voluntariis : quarum natura est ut eligantur vel fugiantur (ad faciendum vel fugiendum) præpositiones affirmative. Judicia vero que acquiruntur homini hoc modo ab illa parte anime sunt principia prudentie in adinveniendo de rebus voluntariis : quid debeat eligi ad faciendum vel fugiendum... Intellectus vero de quo loquitur Aristoteles in libro de Anima, proponit eum quatuor modis. Unus enim est intellectus in potentia, alius intellectus in effectu. Alius intellectus adeptus. Alius est intelligentia agens. »

1. Fol. 68<sup>r</sup>. « Hec vero essentia est similis materie in qua imprimuntur forme, scilicet quemadmodum si existimaveris aliquam materiam corporalem, veluti ceram aliquam : in qua cum imprimis aliquam celaturam ; totum pene transit illa celatura et illa forma in sua superficie, et in suis interioribus et infunditur et illa forma manet in totam ; sic accedat tua estimatio ad intelligendum acquisitionem formarum rerum in illa essentia : que est similis materie et est similis illi forme. Sed discernas hanc ab aliis materiis corporalibus : in hoc quod materie corporales artificiales non recipiunt formas : nisi in sua superficie tantum, non in profundo. In corporalibus vero naturalibus fit e converso : hujusmodi autem essentie non remanet sua essentia abstracta a formis intellectorum : ita ut sit eis quiditas discreta. Imo hec essentia fit ipsa eadem forma... »

2. MUNK, *Mélanges d: philosophie juive et arabe*, Paris 1857-1859, p. 347-349.

de l'âme. Que l'homme devienne une substance séparée, c'est un conte de vieilles femmes.

La notion de l'*intellectus adeptus*, devient cette fois avec Al-Fârâbi, partie essentielle de la psychologie. Mais cette notion est beaucoup plus complexe chez lui que chez Al-Kindi et Alexandre. Pour la saisir dans son ensemble, il faut retracer la hiérarchie établie par Al-Fârâbi dans l'ordre des intelligences<sup>1</sup>. Cette notion est liée, en effet, chez lui, à une théorie de l'émanation des êtres. Au dernier degré, nous rencontrons la matière première, puis graduellement nous montons jusqu'à la forme corporelle dans les substances matérielles ; de là, nous nous élevons jusqu'à l'intellect passif, en relation directe de continuité avec les réalités corporelles ; plus haut, il y a l'*intellectus adeptus*, émané de l'intellect supérieur, semblable aux étoiles que perçoivent nos regards ; et puis là-haut, en dehors de nous, c'est le domaine de l'intellect agent, forme séparée qui ne fut et ne sera jamais unie à une matière quelconque ; et cet intellect agent agit sur les intelligences humaines par mode

1. Fol. 68v. « Et intellectus adeptus est quasi forma intellectui in effectu. Intellectus vero in effectu est quasi materia et subjectum intellectui adepto ; et intellectus in effectu est quasi forma illi essentie : illa vero essentia est similis materie ; et hinc incipiunt descendere forme usque ad formam corporalem ylealem ; et hinc incipiunt elevari quoisque separantur a materiis paulatim cum modis separationis separantis se. Si autem sunt que nullo modo sunt in materiis nec fuerunt, nec erunt unquam in materiis excedentes se in perfectione et separatione, et habuerint aliquem ordinem in esse ; tunc cum consideratus fuerit status earum perfecto perfectior ex illis secundum hanc viam erit forma minor quoisque veniatur ad minimum quod est intellectus adeptus ; et deinde non cessabit descendere quoisque perveniatur ad materiam essentie, et ad eam vel id quod est infra eam, de veris animalibus, et postea ad naturam, et deinde non cessabit descensus quoisque perveniatur ad formas elementorum que sunt viliores ex formis in esse ; et ideo subjectum earum est vilius ceteris subjectis, et hec est materia prima. Cum autem erexeris te a materia prima, gradatim pervenies ad naturam que est forme corporalis in materiis ylealibus ; a quibus iterum ascendendo gradatim pervenies ad illam essentiam, et ascendendo superius pervenies ad intellectum adeptum ; et tunc pervenies ad id quod est simile stellis secundum comparationem tue erectionis a materiis ylealibus, a quo iterum cum erexeris te pervenies ad primum ordinem eorum que sunt separata. Ex quorum ordinibus primus est ordo intelligentie agentis unde intelligentia agens quam nominat Aristoteles in tertio tractatu libri de anima, est forma separata, que non fuit in materia, nec erit unquam ; ex hoc quod est anima intellectus in effectu : tota ejus virtus est ad assimilandum se intelligentie adepte : que essentiam istam (cum esset intellectus in potentia) fecit esse intellectum in effectu ; et ea que erant intellecta in potentia, fecit esse intellecta in effectu ; cuius comparatio ad effectum qui est in potentia est sicut comparatio solis ad oculum qui est visio in potentia quamdiu est in tenebris. » Al-Fârâbi parle encore en plusieurs endroits de l'intellect acquis. Nous avons voulu transcrire en entier le passage-cité, à cause de son importance capitale. A lui seul, il nous révèle l'orientation intellectuelle d'Al-Fârâbi. Voir P. DUHEM *Le Système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, 1916, t. III, p. 407-416.

d'irradiation. C'est lui qui fait passer l'intellect possible de la puissance à l'acte, et qui rend intelligible les réalités matérielles. L'intellect possible une fois qu'il est actué, qu'il s'est assimilé les intelligibles, prend le nom d'*intellectus adeptus*. Ce dernier est comme la forme de l'intellect possible actué, considéré vis-à-vis de l'intellect acquis comme sujet et matière. Aux deux pôles des intelligences, il y a donc l'intellect patient, semblable à la matière, et l'intellect agent semblable aux étoiles. Au milieu, pour ainsi dire, se trouve l'intellect acquis, de même espèce que l'intellect agent, en relation directe avec lui, et d'autre part informant l'intellect patient. C'est quand l'homme est arrivé à l'intellect acquis, qu'il devient apte à s'attacher à l'intellect actif, à en recevoir l'action d'une manière parfaite. Quand il est arrivé à ce degré, on peut dire de lui qu'il a reçu la révélation prophétique, car l'homme est véritablement prophète lorsqu'il ne reste plus aucune séparation, aucun voile entre lui et l'intellect actif<sup>1</sup>.

Dans l'histoire de l'intellect acquis, la doctrine d'Al-Fârâbi occupe une des premières places. Elle nous achemine vers des conceptions mystiques analogues à celles qu'exprimeront les théologiens catholiques dans leur doctrine du *mens*.

Dans son traité *De intellectu*<sup>2</sup>, Al-Fârâbi ne cite pas non plus explicitement Alexandre d'Aphrodise ; et cependant cette fois, il me paraît assez difficile de soustraire le philosophe arabe à la zone d'influence du commentateur grec. Les éléments essentiels de ce

1. Voir MUNK, *op. cit.* p. 346.

2. Ni JOURDAIN (*Recherches...*), ni WÜSTENFELD (*Die Uebers. arab. Werke in das Lat...*) ne parlent de la traduction latine du *De intellectu* d'Al-Fârâbî. Elle existe en plusieurs manuscrits. Nous n'en avons pas fait un relevé méthodique. Nous indiquons seulement les ms. de la B. N. de Paris, 16613, fol. 90<sup>v</sup> ; 16602, fol. 107<sup>r</sup> ; 8802, fol. 74<sup>r</sup> ; 6325, fol. 230<sup>v</sup> ; le ms. de l'Escorial, h. II, 1, fol. 196<sup>v</sup> ; de Munich, 317, fol. 170 ; Vienne, B. N., ms. 1772, fol. 114. Évidemment, il y aurait lieu de procéder également à une étude sur les rapports entre les doctrines psychologiques d'Avicenne et celles d'Alexandre d'Aphrodise. Mais il n'entre pas dans notre plan de suivre les traces d'Alexandre dans toute la philosophie arabe ; tout au plus, avons-nous voulu déterminer quelques points d'attache — et encore d'une façon très sommaire, nous ne le savons que trop — de cette influence alexandriste. — Munk, *op. cit.*, p. 365, résume ainsi un aspect de la doctrine d'Avicenne : « Il y a des hommes d'une nature très pure, dont l'âme est fortifiée par sa grande pureté et par son ferme attachement aux principes du monde intellectuel ; et ces hommes reçoivent dans toutes choses le secours de l'intellect (actif). D'autres n'ont même besoin d'aucune étude pour s'attacher à l'intellect actif ; on dirait qu'ils savent tout par eux-mêmes. C'est ce qu'on pourrait appeler l'intellect saint, il est très élevé, et les hommes ne peuvent pas tous y participer. » L'expression *intellectus sanctus* se retrouve dans les œuvres d'Albert le Grand ; je ne l'ai pas trouvé dans celles de saint Thomas ; par contre, Ulrich de Strasbourg qui a écrit sa *Summa de Bono* sous l'influence directe d'Albert le Gr., écrit au sujet des diffé-

traité : importance donnée à l'intellect acquis, rôle de l'intellect agent, comparaison de l'intellect possible à la matière, ces éléments n'ont pu être tous empruntés par Al-Fârâbi à Al-Kindi. Si, d'autre part, l'influence néoplatonicienne est assez marquée, nous croyons reconnaître aussi celle d'Alexandre d'Aphrodise. Si on admet qu'elle existe, il faut reconnaître toutefois que cette influence n'est pas prépondérante. Aux IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles, on écoute Alexandre, parmi les Arabes ; on prête attention à son *Περὶ νοῦ*, à quelques doctrines qu'il expose. Mais il ne peut être question d'un courant alexandriste. C'est au XII<sup>e</sup> siècle, au temps d'Averroès, que l'alexandrisme prendra conscience de lui-même, et groupera de nombreux adeptes.

## 2. — AVERROËS ET L'ALEXANDRISME.

Les doctrines psychologiques d'Averroès ne peuvent se comprendre qu'en relation avec celles d'Alexandre d'Aphrodise et de Thémistius. Elles représentent, me semble-t-il, un compromis entre les thèses de ces deux commentateurs. C'est Averroès lui-même, comme nous le verrons dans la suite, qui nous le dit en plusieurs endroits de son *De anima*.

Ce commentaire du *De anima*, Averroès a mis un soin spécial à le composer. Il s'est informé avec toute la diligence possible des ouvrages similaires des autres commentateurs. Il se réfère constamment au commentaire du *De anima* de Thémistius. Il est possible qu'il n'ait pas eu sous les yeux le commentaire du *De anima*

rents intellects : « Quintus modus cognitionis est cum intellectus possibilis sit formalis per conceptionem terminorum, et ex illa formalitate sit habitus principiorum, qui etiam intellectus vocatur, et ex hiis sit in effectu per reductionem ejus ex principiis in scientiam ; et ab intellectu in effectu, sit intellectus adeptus, cum scilicet investigatione omnium scibilium, intellectus possibilis adeptus est suum proprium actum ; ita quod intellectus agens conjunctus est ei totaliter ut forma, et ex intellectu adeptu sit intellectus sanctus, idest mundus, ab omni materialitate et conditione impuritatis ; et ex intellectu sancto sit intellectus assimilatus, per hoc quod intellectus sanctus in lumine adepti intellectus, cognoscens per similitudinem separatas substantias eis unitur, ut intellectus intelligibili, et per hoc lumen illarum substantiarum in ipsum diffunditur, per quod plenius ipsas cognoscit et eis assimilatur ; et ex intellectu assimilato sit intellectus divinus, scilicet cum in lumen intelligentie, recipimus lumen divinum... » (B. N., ms. 15900, fol. 4<sup>r</sup>. — Voir *Vie Spirituelle*, Nov. 1923, Supplément, p. 34-35). Ce texte d'Ulrich de Strasbourg est fort caractéristique sur la persistance du vocabulaire et des idées arabes dans la théologie. Comme beaucoup d'autres, il pose le problème fort complexe des rapports entre les doctrines psychologiques des mystiques des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, et les spéculations arabes ; et il me paraît évident que c'est Albert le Grand, dépendant dans une mesure peut-être insoupçonnée de la philosophie arabe, qui fait l'intermédiaire entre ces deux groupes de pensée ; ou plutôt c'est par lui, c'est par son contact que se transmettra cette philosophie.

d'Alexandre d'Aphrodise<sup>1</sup> ; mais de ce dernier il possède le *Περὶ ψυχῆς* — ouvrage personnel de ce commentateur grec<sup>2</sup> —, et la traduction arabe du *Περὶ νοῦ*<sup>3</sup>. D'Al-Fârâbi, il a utilisé la *Nicomachia*<sup>4</sup>, et le *De intellectu*<sup>5</sup> ; d'Avempace, surtout le traité intitulé *Continuatio intellectus cum homine*<sup>6</sup>, sur lequel il a déjà composé un commentaire<sup>7</sup>.

1. AVERROËS, *De anima*, lib. III, cap. V ; fol. 127<sup>r</sup> de l'édition de Lyon, 1547, dont nous nous servons. « Potest enim quis dicere quod cum intellexerimus per aliquod aeternum, necesse est ut intelligamur per illud idem post mortem sicut ante ; et dixit respondendo quod intellectus iste non copulatur nobis, nisi mediante esse intellectus materialis generabilis et corruptibilis in nobis ; et cum iste intellectus fuerit copulatus in nobis, neque rememorabimur. Forte igitur Alexander ita exposuit hoc capitulum, licet non viderimus expositionem suam in hoc libro »....

2. AVERROËS, *Libellus seu epistola de connexione intellectus abstracti cum homine*, dans l'édition de Venise, 1550, vol. IX, fol. 67<sup>v-1</sup>. Voir aussi *Tractatus de animae beatitudine*, *ibid.*, fol. 64<sup>v-2</sup>.

3. Le fait est si évident et les preuves si nombreuses qu'il me paraît inutile d'insister. Voir entre autres passages, fol. 137<sup>v</sup>. « Et hoc est de sermone Alexandri. Hic igitur dixit de modo continuationis intellectus qui est in actu vobiscum in suo libro *de anima*. Quod autem dixit in quodam tractatu quem fecit *De intellectu*, secundum opinionem Aristotelis, videtur contradicere ei quod dixit in libro *De anima*, et haec sunt verba ejus : et intellectus qui est in potentia cum fuerit completus aut augmentatus, tunc intelliget agentem, quem quemadmodum potentia ambulandi quam non (?) habet in nativitate venit ad actum post tempus, quando perficitur illud per quod fit ambulatio, ita intellectus cum fuerit perfectus intelliget ea quae sunt per suam naturam intellecta, et faciet sensata esse intellecta, quia est agens. » La traduction arabico-latine du *Περὶ νοῦ* rapporte ainsi ce texte : « *Intellectus qui est in potentia cum perficitur et augetur, intelligat illud quia sicut potentia ambulandi que est in homine cum homo nascit, exit ad effectum quando processit in tempore et cum perficitur per quod fit ambulacio, sic et intellectus qui est in potentia cum perficitur intelligit res que de natura sua sunt intelligibiles, scilicet res sensibiles ponit sibi intellectas, quia est agens.* » (B. N., ms. 8802, fol. 173<sup>r</sup>). Voir encore, fol. 114<sup>v</sup> (= ms. 8802, fol. 174<sup>r</sup>) ; et aussi, fol. 120<sup>v</sup>, 123<sup>v</sup>, 126<sup>r</sup>, 127<sup>v</sup>, 128<sup>v</sup>, 129<sup>r</sup>, 132<sup>r</sup>, 138<sup>v</sup>... Dans son traité *De animae beatitudine* édit. Venise 1550, vol. IX, fol. 64<sup>r</sup>-66<sup>v</sup>, [De connexione intellectus abstracti cum homine, *ibid.*, fol. 67<sup>r</sup>-68<sup>r</sup>] Averroës a fait aussi un usage très fréquent du *De intellectu* d'Alexandre. Nous reviendrons plus loin sur ce point.

4. Éd. Lyon, 1547, fol. 124<sup>r</sup>, 137<sup>r</sup>, 138<sup>r</sup>, 141<sup>r</sup>.

5. *Ibid.*, fol. 120<sup>v</sup>, 137<sup>v</sup>, 139<sup>r</sup>. « Et possumus exponere istum locum secundum quod Alpharabius dicit in suo tractatu de intellectu et intellecto. » « Et si intendebat intellectum abstractum alium ab agente, ut appareat ex opinione Alpharabii in sua epistola de intellectu... »

6. *Ibid.* ; fol. 117<sup>r</sup>. « Et universaliter existimatur quod impossibilia contingentia huic positioni contingunt huic quod ponimus quod intellectus qui est in habitu est unus in numero et jam enumeravit plura eorum Avempace in epistola sua quam appellavit continuationem intellectus cum homine, et cum ita sit qualis igitur est via ad dissolvendum istam quaestionem difficilem. » « Voir aussi fol. 118<sup>v</sup> ; 139<sup>r</sup>. Dans ce dernier passage Averroës note qu'Avempace a suivi Al-Fârâbi. « Et in hoc convenit cum ipso Alpharabius in libro *De intellectu et intellecto* et inde extraxit hoc Avempace ; et cum hoc conclusit quod intellectus innatus est extrahere formas intellectorum et quidditatem eorum. Et ivit in hoc per duas vias : quarum una est in epistola, secunda autem in libro de anima... ».

7. *Ibid.*, fol. 138<sup>r</sup>. « Dicamus igitur quod Avempace multum perscrutabitur

Qu'Averroès, le « Commentateur » ait lu, analysé, comparé tous ces écrits, cela témoigne de l'importance qu'il attribuait à l'étude du *De anima*. Les problèmes de logique et de physique aristotélicienne présentent sans aucun doute de l'intérêt ; ils offrent matière à discussion entre les commentateurs. Mais c'est surtout au sujet de la noétique, que les disciples d'Aristote vont se grouper en différentes écoles, distinctes et irréductibles. En cette matière, il n'est plus permis de parler du courant aristotélicien, comme si ce courant représentait une doctrine unique. Pour se comprendre, sur ce point, il faut indiquer quel aristotélisme on entend désigner. En noétique, l'aristotélisme n'est plus qu'un genre, spécifié par les idées personnelles des principaux commentateurs. Ou plutôt, le *De anima* du Philosophe n'est plus qu'un point de départ à partir duquel les esprits vont s'élancer en des directions bien différentes. On parlera de l'aristotélisme de Thémistius, de l'aristotélisme d'Alexandre d'Aphrodise, de l'aristotélisme d'Averroès, trois courants de pensée aristotéliciens dont les deux derniers surtout ont une histoire spéciale. Que la noétique ait divisé à ce point les disciples d'Aristote, ce n'est pas surprenant. La lettre même d'Aristote, obscure, incomplète ou corrompue laissait place à maintes interprétations. Parlant de l'objet de l'intellect matériel, Averroès écrit déjà : « *Si autem posuerimus quod intellectus materialis abstractus non habet naturam intelligendi res abstractas, tunc ambiguitas erit major... Causa autem ambiguitatis et laboris est quia nullum sermonem ab Aristotele invenimus in hac intentione ; sed tamen Aristoteles promisit declarare hoc.* »<sup>1</sup> De plus ce problème du *voüs* est un de ces problèmes qui engagent les lignes générales d'une métaphysique et d'une cosmologie. Son importance est même plus grande encore : ce problème engage non seulement une pensée,

in hac questione ; et laboravit declarando hanc continuationem esse possibilem in sua epistola quam vocavit *continuationis intellectus cum homine* ; et in libro *de anima*, et in aliis multis libris videbatur quod ista questio non recessit ab ejus cogitatione, neque per tempus nutus unius oculi ; et nos jam exposuimus illam epistolam secundum nostrum posse. » — Notons aussi qu'Averroès, dans son Commentaire du *De anima*, ne négligeait pas non plus de faire l'exégèse du texte d'Aristote qu'il avait sous la main. Voir fol. 129<sup>r</sup>, 136<sup>v</sup>. Remarquons enfin ce texte, fol. 148<sup>v</sup>. « *Et idest oportet quaerere ea per quae fit iste motus, ubi loquitur de actionibus communibus animae et corpori, idest in parte scientiae naturalis in qua loquitur de istis actionibus communibus, ut in somno et vigilia, et ipse locutus fuit de hoc in tractatu quem fecit de motu animalium. Sed iste tractatus non venit ad nos ; sed quod transferebatur ad nos fuit modicum de abbreviatione Nicolai.* »

1. AVERROËS, *De anima*, lib. III, cap. VII ; ed. Lyon, fol. 138<sup>r</sup>. — Voir aussi *Tractatus de animae beatitudine*, cap. III ; ed. Venise, t. IX, fol. 64<sup>v-2</sup>, [ *Libellus de connexione intellectus abstracti cum homine* ; éd. Venise, t. IX, fol. 67<sup>v-1</sup>. ]

mais la vie elle-même. Les problèmes de l'intelligence, de la distinction entre la matière et l'esprit, de l'existence d'une vie future sont, en effet, connexes. Par son objet, le *De anima* d'Aristote devait donc, plus que tout autre livre, retenir l'attention des commentateurs ; et par son manque de clarté, il devait donner occasion à diverses interprétations. *Noticia autem* — écrit encore le philosophe arabe — *hujus quesiti fundatur super duas radices, quarum una est natura intellectus materialis, et est fundamentum hujus quesiti et evenit differentia inter eos ut plurimum ex eorum differentia in natura hujus intellecti.* »<sup>1</sup>

Exposons en quelques mots l'interprétation d'Averroès. Ce sera du même coup mettre en relief les lignes essentielles de l'alexandrisme, telles qu'elles apparaissaient au plus grand des philosophes arabes du XII<sup>e</sup> siècle.

Les doctrines psychologiques d'Averroès ne peuvent se comprendre, comme nous l'avons dit, qu'en fonction des doctrines de Thémistius et d'Alexandre d'Aphrodise. L'aristotélisme de Thémistius est plus conforme à la pensée chrétienne que celui d'Alexandre ; et il est manifeste que Thémistius s'est efforcé d'accommoder sa philosophie au dogme religieux. Pour lui, l'intellect matériel — le *νοῦς ὑλικός* d'Alexandre — est une substance dont l'être est indépendant de la matière ; il a donc toutes les qualités des substances séparées. Il n'est pas le terme d'une évolution physique — *non generabilis* — et parce qu'il n'est pas engagé dans l'ordre matériel, il est incorruptible<sup>2</sup>. Ainsi est assurée l'immortalité de l'âme, niée par Alexandre.

1. ID., *Libellus seu epistola de connexione intellectus abstracti cum homine* ; éd. Venise, Vol. IX, fol. 67<sup>r-1</sup>. = *Tractatus de animae beatitudine*, *ibid.*, fol. 64<sup>r-1</sup>.

2. AVERROÈS, *De anima*, lib. III, cap. IV, lect. V ; éd. Lyon, fol. 113<sup>v</sup>. « Et hoc idem induxit Theophrastum et Themistium et plures expositores ad opinandum quod intellectus materialis est substantia neque generabilis neque corruptibilis. Omne enim generabile et corruptibile est hoc, sed jam demonstratum est quod iste non est hoc, neque forma in corpore, et induxit eos ad opinandum cum hoc quod ista est sententia Aristotelis. Ista enim intentio, scilicet quod iste intellectus est talis bene apparel intuentibus demonstrationem Aristotelis et sua verba. » Voir aussi *De connexione intellectus abstracti cum homine* ; éd. Venise, Vol. IX, fol. 67<sup>r-2</sup>. « Expositores autem Antiqui, ut Theophrastus [a. I. Themistius ; et cette leçon est plus exacte.] et alii intellexerunt de hoc, quod ipse nihil est ex entibus in actu, sed est substantia in potentia ; scilicet quod est substantia intellectiva cuius esse est in potentia, prout est in potentis receptivis formarum materialium, scilicet quod possibilitas in eis est in substantia, quae est in potentia proportionata speciei, quam recipit. Et videtur quidem quod secundum opinionem eorum intelligitur natura intellectus, prout intelligitur natura materiae primæ, scilicet ut dicatur quod iste intellectus est ille, cuius proportio ad id, quod intelligit, est proportio materiae formæ demonstratae talis ad formam : licet entitas hujus materiae sit in potentia, et cum posuerint entitatem hujus substantiae in potentia tan-

De même, l'intellect matériel n'est pas une pure disposition intellectuelle ; une simple préparation ; il est comme une espèce d'un genre auquel appartient aussi l'intellect agent. C'est une véritable capacité de comprendre <sup>1</sup>. Mais ne pouvant passer de lui-même de puissance à acte, il est nécessaire d'admettre un autre intellect qui soit acte, et dont la fonction propre sera d'actuer l'intellect matériel, en lui fournissant des réalités intelligibles.

Mais cet intellect agent ne reste pas en dehors de nous <sup>2</sup>. Il est

tum, non potuerunt quidem dicere quod sit generabilis et corruptibilis ; id enim quod est in potentia, non generatur nec corruptitur, ut declaratum est in *Physicis* de materia prima. ». Se reporter aussi au *Tractatus de animae beatitudine*, *ibid.*, fol. 64<sup>r.2</sup>.

1. AVERROËS, *De anima*, lib. III, cap. IV, lect. 14 ; éd. Lyon, fol. 123<sup>v</sup>. Toute cette leçon est à lire sur ce point. C'est une réfutation de l'opinion d'Alexandre ; une mise au point, d'après Averroës, de la doctrine d'Aristote, dont Thémistius et les anciens Peripatéticiens ont donné une interprétation exacte. Voici le passage capital. « Si enim Aristoteles intendebat demonstrare naturam praeparationis quae est in intellectu per omnes sermones predictos in intellectu materiali necesse est aut ut intendat demonstrare per eos naturam praeparationis simpliciter aut naturam praeparationis propriae. Naturam autem praeparationis propriae in intellectu impossibile est demonstrari sine natura subjecti : cum praeparatio propria unicuique subjecto currit cursu perfectionis et formae ex eo : sed oportet necessario per cognitionem naturae praeparationis scire naturam praeparati. Et si intendebat per illos sermones demonstrare naturam praeparationis simpliciter : tunc illud non est proprium intellectui ; et omne hoc est perturbatio. Omnis enim praeparatio in eo quod est praeparatio vere dicitur nihil esse in actu ex eis quae recipit, et quod non est passibile ; et vere dicitur esse non corpus, neque virtus in corpore ; quomodo igitur possumus expondere illud quod Aristoteles intendebat hic demonstrare nobis de natura intellectus materialis illud quod est commune omnibus recipientibus, scilicet in quibus est praeparatio ad recipientium unumquodque genus formarum ; et non ad demonstrandum materiam praeparati per cognitionem naturae praeparationis propriae ei : nisi intellectus materialis esset solum modo praeparatio sine aliquo subjecto : quod est impossibile. Praeparatio enim ostendit praeparatum. Unde Aristoteles cum invenit praeparationem quae est in intellectu esse diversam ab aliis, judicavit praecise quod natura subjecta ei differt ab aliis naturis praeparatis ; quod est proprium isti subjecto praeparationis scilicet intellectui est quod non est in eo alia intentionum intellectorum in potentia aut in actu. Unde necesse fuit ipsum non esse corpus, neque forma in corpore et cum non fuerit corpus, neque virtus in corpore, non erit etiam formae imaginationis. Ille enim sunt virtutes in corporibus et sunt intentiones intellectae in potentia. Et cum subiectum istius praeparationis neque est forma imaginationis, neque mixtum ex elementis, ut Alexander intendit, neque possumus dicere quod alia praeparatio denudetur a subjecto ; recta videmus quod Theophrastus et Themistius et Nicolaus et alii antiquorum peripatheticorum magis retinent demonstrationem Aristotelis et magis conservant verba ejus. »

2. AVERROËS, *De anima*, lib. III, cap. IV, lect. V ; éd. Lyon, fol. 117<sup>r</sup>. « Et ideo opinandum est quod jam apparuit nobis ex sermone Aristotelis quod in anima sunt duas partes intellectus. Quarum una est recipiens, cuius esse declaratum est hic. Alia autem est agens et est illud quod facit intentiones quae sunt in virtute imaginativa esse moventes intellectum materialem in actu postquam erant moventes in potentia, ut post apparebit ex sermone Aristotelis ; quod haec duas partes sunt non generabiles neque corruptibles, et quod agens est de recipienti quasi forma de

en nous véritablement, et c'est ce qui explique que par les voies normales de la connaissance, nous pouvons atteindre les substances séparées<sup>1</sup>. Thémistius parle encore d'un troisième intellect auquel il donne le nom d'intellect spéculatif. Dans sa pensée, cet intellect spéculatif n'est autre que la perfection de l'intellect matériel par l'intellect agent. Il semble bien cependant que Thémistius en fasse une entité spéciale, composée de l'intellect matériel et de l'intellect agent<sup>2</sup>, et incorruptible au même titre que ces deux derniers. Telle est dans ses lignes essentielles qui seules nous intéressent ici, la doctrine de Thémistius sur la connaissance.

En face des doctrines psychologiques de Thémistius se dressent celles d'Alexandre d'Aphrodise. Depuis Al-Kindi et Al-Fârâbi, les idées d'Alexandre se sont propagées ; et en se propageant, elles se sont simplifiées. Averroès, dans son *Commentaire du De anima* n'en retient au fond que deux ; mais ces deux points de doctrine sont fondamentaux. Ils constituent la quintessence du matérialisme alexandriste. Pour Averroès, Alexandre d'Aphrodise est avant tout le philosophe qui a conçu l'intellect matériel, le *νοῦς ψηλός* comme fonction du corps, ayant la même évolution que le corps, et finalement périssant avec lui<sup>3</sup>. C'est aussi le philosophe

*materia ut post declarabitur. Et ideo opinatus est Themistius quod nos sumus intellectus agens...*

1. Je renvoie aussi sur ce point, à saint Thomas, *Summa contra Gentes*, lib. III, cap. XLV. A comparer avec Averroès, *De beatitudine animae*, éd. Venise, vol. IX, fol. 64v<sup>2</sup>. 1. 59 sq.

2. AVERROÈS, *De anima*, lib. III, cap. IV, lect. V ; éd. Lyon, fol. 113v. « Sed cum post viderunt (Theophrastus et Themistius) Aristotelem dicere quod necesse est si intellectus in potentia est, ut etiam intellectus in actu sit, scilicet agens ; et est illud quod extrahit illud quod est in potentia de potentia ad actum et ut sit intellectus extractus de potentia in actum et est ille quem intellectus agens ponit in intellectum materialem secundum quod artifex ponit formas artificiales in materia artificii et cum post hoc viderunt opinati sunt quod iste tertius intellectus quem ponit intellectus agens in intellectum recipientem materialem, et est intellectus speculativus. » » *Ibidem*. « Et quod intellectus speculativus nihil aliud est nisi perfectio intellectus materialis per intellectum agentem, ita quod speculativus sit aliquod compositum ex intellectu materiali et intellectu quod est in actu... ». *Ibid.*, fol. 117v. « Et ideo opinatus est Themistius quod... intellectus speculativus nihil est aliud nisi continuatio intellectus agentis cum intellectu materiali tantum. » » *Ibid.*, lect. XX, fol. 128r. « Sed Themistius, sicut diximus, opinatur quod intellectus agens est speculativus, secundum quod tangit intellectum materialem. », etc...

3. AVERROÈS, *De anima*, lib. I, cap. I, lect. 12 ; ed. Lyon, fol. 6v. « Et haec est scientia ejus in intellectu materiali, scilicet quod est abstractus a corpore ; et quod impossibile est ut intelligat aliquid sine imaginatione. Et non intendit per hoc : hoc quod appareat ex hoc sermone superficietenus, scilicet quod intelligere non fit nisi cum imaginatione : tunc enim intellectus materialis erit generabilis et corruptibilis, sicut intelligit Alexander... ». — Lib. III, cap. IV, lect. 5 ; éd. Lyon, fol. 114v. « Et jam declaratum est ex demonstratione Aristotelis praedicta quod

qui a représenté l'intellect matériel, comme une simple préparation à l'acte d'intellection<sup>1</sup>. En somme, Averroès n'a retenu d'Alexandre que la doctrine sur l'intellect matériel ; identité du νοῦς ὑλικός et de la matière, et conséquemment la mortalité de l'âme individuelle. Mais ces idées, qui s'étaient simplifiées et accentuées dans les siècles précédents, avaient trouvé écho chez nombre de penseurs arabes — nous le verrons bientôt — et c'est ce qui explique qu'Averroès ait concentré toutes ses forces pour les combattre.

non est aliquid hoc, neque corpus neque virtus in corpore... Alexander autem sustentatur super hunc sermonem postremum et dicit quod magis convenit natura libus, scilicet sermonem concludentem, scilicet quod intellectus materialis est virtus generata: ita quod existimamus, adeo quod ipse opinatur in eo et in aliis virtutibus animae esse praeparationes factas in corpore per se a mixtione et complexione, et dicit hoc non esse impossibile, scilicet ut ex mixtione elementorum fiat talem esse nobile mirabile licet sit remotum a substantia elementorum propter maximam mixtione. Et dat testimonium super hoc esse possibile ex hoc quod appareat quod compositio quae primo cedidit in elementis, scilicet compositio quatuor qualitatum simplicium, cum hoc quod parva illa compositio est causa maximae diversitatis in tantum quod unum est ignis, aliud est aer. Et cum ita sit non est remotum ut per multitudinem compositionis quae est in homine et in animalibus fiant illic virtutes diversae in tantum a subjectis elementorum. Et hoc aperte et universaliter propalavit in initio sui libri de anima et praecepit ut considerans de anima primo debet praescribere mirabilia compositionis corporis humani. Et dixit etiam in tractatu quem fecit de intellectu secundum opinionem Aristotelis quod intellectus materialis est virtus facta a complexione et haec sunt verba ejus. » Voir aussi, *ibid.*, lect. 6 ; fol. 119<sup>r</sup>. — *Tractatus de animae beatitudine* ; éd. Venise ; t. IX, fol. 64<sup>r</sup> etc... ; *Libellus de connexione intellectus abstracti cum homine* ; éd. Venise ; t. IX, fol. 67<sup>r</sup> etc. « Nisi quod Alexander determinavit quod notum est per se quod haec natura est generabilis et corruptibilis, quoniam non habet aliam naturam nisi possibilitatis et praeparationis, quod quidem non mihi placet, sed oportet summopere de hoc perscrutari. »

1. AVERROÈS, *De anima*, lib. III, cap. IV., lect. 5 ; ed Lyon, fol. 115<sup>r</sup>. « Alexander vero exponit demonstrationem Aristotelis a qua conclusit intellectum materiale esse non passivum, neque aliquid hoc, neque corpus, neque virtutem in corpore, ita quod intendebat ipsam praeparationem, non subjectum praeparationis. Et ideo dicit in suo libro de anima quod intellectus materialis magis assimilatur praeparationi quae est in tabula non scripta quam tabulæ praeparatae ; et dicit quod ista praeparatio potest dici vere quod non est aliquid hoc, neque corpus, neque virtus in corpore, et quod non est passiva. Sed hoc quod dicit Alexander nihil est ; hoc enim dicitur de omni praeparatione scilicet quod neque est corpus, neque forma hic in corpore... » *Ibid.*, lect. 14 ; fol. 123<sup>v</sup>. « Dicere autem quod intellectus materialis est similis praeparationi quae est in tabula, non tabulæ secundum quod est praeparata, ut exposuit Alexander ; hunc sermonem falsum est... » etc... *Tractatus de animae beatitudine*, éd. Venise ; t. IX, fol. 64<sup>v</sup>-1 : « Alexander autem qui fuit de postremis inquisitoribus, sentit quod natura hujus partis intellectus non est aliud nisi praeparatio quaedam in anima. Et hoc ideo movetur dicere quia Aristoteles assimilavit intellectum materiale praeparationi quae est ut tabula rasa ad recipiendum omnes formas, et ipse opinatus est ideo quod subjectum praeparationis est anima et cum anima. Ex hoc trahitur argumentum quod haec praeparatio adveniat cum esse animae, quemadmodum aliae praeparationes cum subjectis adveniunt suis. » Voir *Libellus de connexione intellectus abstracti cum homine* ; éd. Venise ; t. IX, fol. 67<sup>r</sup>-2 sq.

Ce bref rappel des doctrines de Thémistius et d'Alexandre d'Aphrodise n'ont d'autre but que de situer l'opinion d'Averroès — qui nous servira à son tour, à dégager les éléments essentiels du courant alexandriste. C'est Averroès lui-même qui nous invitait à cette comparaison des systèmes. « *Et nos, écrit-il, convenimus cum Alexandro in modo ponendi intellectum agentem, et differimus ab eo in natura intellectus materialis ; et differimus a Themistio in natura intellectus qui est in habitu et in modo ponendi intellectum agentem ; et nos etiam quoquomodo convenimus cum Alexandro in natura intellectus qui est in habitu et alio modo differimus. Hae igitur sunt differentiae quibus dividuntur opiniones attributae Aristoteli.* »<sup>1</sup>

Essayons donc d'exposer en quelques mots l'attitude du philosophe arabe vis-à-vis de ces deux commentaires grecs. Pour retrouver cette pensée, nous nous servirons surtout comme précédemment du grand commentaire du *De anima*<sup>2</sup>, du *Tractatus de animae beatitudine*<sup>3</sup>, et du *Libellus de connexione intellectus abstracti cum homine*.

1. AVERROÈS, *De anima*, lib. III, cap. V, lect. 20 ; éd. Lyon, fol. 129<sup>r</sup>.

2. A la fin de sa *paraphrase* du traité de l'âme, Averroès écrit : « Ce que j'ai exposé ici sur l'intellect hylique, c'est mon opinion d'autrefois ; mais après avoir plus profondément étudié les paroles d'Aristote, il m'a semblé que l'intellect hylique considéré comme une substance recevant une faculté ne saurait être sous aucun rapport, une chose en acte, c'est-à-dire une forme quelconque, car s'il en était ainsi, il ne recevrait pas toutes les formes. » Et Averroès ajoute que celui qui veut connaître sa véritable opinion devra recourir à ses commentaires sur le Traité de l'âme. Voir MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 442-443.

3. Si les traductions arabico-latines sont exactes, ce traité aurait été composé après les commentaires du *De anima*. Averroès dit en effet dans le traité sur la beatitude de l'âme : « Et quia cognosco principalem intentionem Philosophorum fuisse contemplari in essentia hujusmodi entis apud eos, et apud veritatem, et ultimam beatitudinem, visum est mihi declarare hoc sermone brevi, et intelligenti sicut tu ; in quo reperies declarationem hujus rei, plus quam in commentis meis de *anima*, et plus argumentis quam in libris Philosophorum. » Comme il existe trois commentaires d'Averroès sur le *De anima*, duquel s'agit-il dans ce traité *De beatitudine* ? Vraisemblablement, il ne s'agit pas du grand commentaire, *maxima expositio*. On pourrait objecter que cette *maxima expositio* précède la paraphrase sur ce même traité du *De anima*, et le texte rapporté par Munk, cité plus haut, pourrait favoriser cette manière de voir. Mais ce texte manque de clarté. Imagine-t-on Averroès émettant comme sienne une opinion qu'il ne croit pas justifiée et demandant à ses lecteurs de se reporter à un écrit antérieur pour connaître sa véritable pensée ?

Si l'hypothèse relative aux commenta du *De anima* est fondée, nous aboutissons donc à cette chronologie relative : 1) Les deux premiers commentaires sur le *De anima*. — 2) *De animae beatitudine*. — (*Libellus de connexione*). — 3) Grand commentaire du *De anima*. On a déjà remarqué que le *Libellus de connexione* n'est que la reproduction d'une partie du *De beatitudine animae*. Un colophon de l'édition de Venise de 1550 s'exprime ainsi : *Sequens epistola de connexione intellectus abstracti*

Tout d'abord, Averroès rejette la doctrine de Thémistius sur l'intellect spéculatif et l'intellect agent<sup>1</sup>. Pour le commentateur grec, c'est par l'intellect spéculatif qu'était assurée la fonction entre l'intellect matériel et l'intellect agent. Cet intellect spéculatif dépendait donc à la fois de l'intellect en acte — dont il provenait — et de l'intellect matériel qu'il perfectionnait. Or, comme l'intellect agent et l'intellect en puissance sont immortels, l'intellect spéculatif doit, lui aussi, posséder cet attribut. Mais c'est là, dit Averroès une opinion insoutenable en soi, et de plus, contraire à Aristote. Pour le Philosophe, le rapport entre l'intellect en acte et l'intellect matériel est identique au rapport entre le sujet sentant et l'objet senti ; et l'objet de l'intellect matériel, c'est l'être intelligible des réalités sensibles ; nous savons par Aristote et par

*cum homine idem est cum tractatus De animae beatitudine parte.* MUNK, *Mélanges...* p. 437 ne semble pas avoir tenu compte de cette remarque, ni RENAN, *Averroës et Averroïsme*, 1866, p. 66 ; ni même BAUMGARTNER, dans F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, II P., 1915, p. 382. En fait, le *Libellus de connexione* n'est qu'une reproduction d'une partie du ch. I, éd. de Venise, t. IX, fol. 64<sup>r-1</sup>, lig. 48-55, des ch. II, III, du *De animae beatitudine*. Presque toujours la reproduction est absolument littérale. Donnons seulement quelques lignes de comparaison.

*De animae beatitudine.*

Fol. 64<sup>r-2</sup>, l. 12-17.

Et ex hoc habet quod intellectus apprehensivus intelligibilium est virtus recipiens et non agens, sicut sensus, qui est virtus recipiens a sensato. Et, cum declaratum fuit ei quod intellectus materialis est de virtutibus recipientibus, et non agentibus, resultavit ei de necessitate una duarum rerum :

*De connexione intellectus.*

Fol. 67<sup>r-1</sup>, l. 46-51.

Et verificatum est ei ex hoc, quod intellectus apprehendens intellecta est potentia recipiens, non autem agens, sicut est in sensibus, scilicet quod est potentia receptiva sensibilis. Et cum verificatum est ei quod sit ex potentia receptivis, scilicet quae sunt in potentia, non autem ex potentia activis, sequitur necessario ex hoc unum duorum.

Cette juxtaposition des deux textes est le cas ordinaire. Parfois, fort rarement cependant, le *De connexione*, a quelque peu développé le *De animae beatitudine*. Comparer fol. 64<sup>v-2</sup>, l. 50-55 à fol. 67<sup>v-1</sup>, l. 35-42. Mais dans ce genre de changements, c'est surtout le *De connexione* qui abrège le *De beatitudine animae*. Ainsi tout le passage relatif à la différence entre la possibilité et la puissance, *De beatitudine*, ch. II, a disparu dans le *De connexione*. Remarquons enfin que dans l'état actuel des textes, il ne sera pas inutile de contrôler l'une par l'autre les leçons de ces deux traités. Ainsi, il est évident que le texte du *De beatitudine* : *Confirmatio vero Alexandri est, quia tenet esse per se notum quod iste intellectus est in generabilis et incorruptibilis*, fol. 64<sup>v-2</sup>, l. 4, est moins correct que celui du *De connexione* : *Nisi quod Alexander determinavit quod notum est per se quod haec natura est generabilis et corruptibilis*, fol. 67<sup>r-2</sup>, l. 68. — Avennasar, cité maintes fois dans le *De beatitudine* est appelé, avec raison, Alpharabius dans le *De connexione*. — C'est pourquoi nous donnons les références à ces deux traités.

1. AVERROËS, *De anima*, lib. III, cap. IV, lect. 5 ; éd. Lyon, fol. 113<sup>v</sup>. « Necessum est ut [intellectus speculativus] sit aeternus ; cum enim recipiens fuerit aeternum et agens fuerit aeternum, necesse est ut factum sit aeternum necessario. »

l'expérience que l'âme humaine ne peut faire acte d'intellection sans le secours des images. Or admettons un instant que l'objet intelligible — identique à l'intellect spéculatif — de l'intellect matériel soit immortel, il s'ensuivra nécessairement que la forme sensible qu'il représente devant l'intelligence, sera immortelle en dehors de l'âme ; immortelle, c'est-à-dire en d'autres termes, immatérielle. Il faudrait donc conclure qu'une réalité matérielle, objet de l'intellect, est en même temps immatérielle. Ce qui est pure contradiction <sup>1</sup>.

Si Averroès rejette les thèses de Thémistius sur l'intellect spéculatif, il rejette avec bien plus de force la doctrine d'Alexandre d'Aphrodise sur l'intellect matériel. Voulant tenter une accommodation entre sa propre doctrine d'un intellect mélangé à la matière, et certains textes d'Aristote où il est dit que l'intellect en puissance est simple, sans mélange, Alexandre d'Aphrodise avait accentué la distinction entre l'aptitude elle-même à comprendre et le sujet possédant cette aptitude. Et d'après lui, l'intellect matériel ne serait pas un sujet proprement dit, une substance ; mais une simple aptitude, sans aucune qualité positive : il n'y a donc aucune difficulté à admettre ce qu'Aristote disait de lui, qu'il n'est ni corps, ni puissance du corps. On peut lui attribuer toutes les qualités négatives qu'il plaira. Averroès va réfuter cette opinion ; mais il ne paraît pas être arrivé d'un seul coup à la formulation définitive de sa propre doctrine. Dans le *De beatitudine animae* <sup>2</sup>,

1. *Id., ibid* ; fol. 114<sup>r</sup>. « Et super hoc sunt quaestiones non paucae. Quarum prima est quod haec positio contradicit huic quod Aristoteles posuit, scilicet quod proportio intellectus in actu ad intellectum materialem est sicut proportio sensati ad scientes, et contradicit veritati in se. Si enim formare per intellectum esset aeternum, oporteret ut formarum per intellectum esset aeternum, quapropter necesse esset ut formae sensibles essent intellectae in actu extra animam et non materiales omnino, et hoc est contra hoc quod invenitur in illis formis. Et etiam Aristoteles aperte dicit in hoc libro quod proportio istius virtutis distinguenter rationalis ad intentiones formarum imaginatarum est sicut proportio sensuum ad sensata, et ideo anima nihil intelligit sine imaginatione, quemadmodum sensus nihil sentit sine praesentia sensibilis. Si igitur intentiones quas intellectus comprehendit ex virtutibus imaginativis essent aeternae, tunc intentiones virtutum imaginatorum essent aeternae et si essent aeternae, tunc sensata essent aeterna, aut sensations essent intentiones aliae ab intentionibus rerum existentium extra animam in materia. Impossible enim est ponere easdem intentiones quandoque aeternas et quandoque corruptibiles, nisi esset possibile quod natura corruptibilis transmutaretur et revertetur aeterna. Et ideo necesse est si istae intentiones quae sunt in anima fuerint generabilium et corruptibilium, ut ille etiam sint generabiles et corruptibiles et in hoc fuit prolixus sermo in aliquo loco. »

2. AVERROÈS, *De animae beatitudine*, éd. Venise, t. IX, fol. 64<sup>v</sup>. « Alexander autem, qui fuit de postremis inquisitoribus, sentit quod natura hujus partis intellectus non est aliud, nisi praeparatio quaedam in anima. Et hoc ideo movetur dicere, quia Aristoteles assimilavit intellectum materialem praeparationi, quae est ut

il semble trouver que l'interprétation d'Alexandre n'est pas dénuée de vraisemblance, qu'elle peut revendiquer des attaches réelles dans le texte même d'Aristote ; que ce dernier, d'ailleurs, ne s'est pas prononcé clairement et qu'il est difficile d'établir une harmonie entre les différentes affirmations du Philosophe sur ce point. Mais dans le *De anima* qui représente l'expression dernière de sa pensée, Averroès ne garde plus cette réserve et il devient très catégorique. Aristote, dit-il, entendait bien parler, au sujet de l'intellect en puissance, d'une substance. Or une pure aptitude n'est pas une substance. On ne peut donc pas interpréter dans le sens d'Alexandre d'Aphrodise les textes d'Aristote — sur l'intellect en puissance<sup>1</sup>. L'effort des commentateurs, ajoute Averroès, aurait été plus utile s'il avait contribué à élucider comment une substance humaine peut être ni corps ni puissance corporelle.

Il suffisait donc d'analyser les textes d'Aristote pour s'apercevoir que dans sa pensée, l'intellect matériel n'était pas seulement une pure aptitude, mais une véritable substance. Même si ce n'avait

tabula rasa ad recipiendum omnes formas et ipse opinatus est ideo quod subjectum praeparationis est anima et cum anima. Ex hoc trahitur argumentum quod haec praeparatio adveniat cum esse animae, quemadmodum aliae praeparationes cum subjectis adveniunt suis. Et quidem secundum verisimile appareat ex radicibus Aristotelis quod ipsa sit praeparatio. Siquidem enim ipsa esset substantia, tunc intelligibilia, quae sunt etiam per se formae rerum sensibilium non fierent et essent secundum hoc intelligibile, et sensus res una omni ex parte, et ex ea parte quae est intelligibile, non esset possibile cognoscere essentiam rerum. Finis denique hujus rei est quod sermo iste similis est sermoni formarum intelligibilium, quae apparent in esse eorum, quod in eis non est aliud, nisi rei sensatae forma. Et, nisi hoc esset, nullo modo daret ad cognoscendum seipsum ; substantia enim unius rei non facit alterius rei substantiam intellectam, in quantum est alia ab ea. Et haec quidem res cum aliis, quae sunt hic, necessaria, ad sciendum unam de magnis reprobationibus, quas de his in aliis narravimus locis. Confirmatio vero Alexandri est... »

1. AVERROËS, *De anima*, lib. III, cap. IV, lect. 5 ; ed. Lyon, fol. 115<sup>r</sup>. « Et ideo [Alexander] dicit in suo libro de anima quod intellectus materialis magis assimilatur preparationi que est in tabula non scripta quam tabulae praeparatae et dicit quod ista praeparatio potest dici vere quod non est aliquid hoc neque corpus neque virtus in corpore et quod non est passiva. Sed hoc quod dicit Alexander nihil est, hoc enim vere dicitur de omni praeparatione scilicet quod neque est corpus neque forma hic in corpore. Quare igitur appropriavit Aristoteles hoc praeparationi quae est in intellectu inter alias praeparationes ; si non intendebat demonstrare nobis substantiam praeparati sed substantiam praeparationis, si possibile est dicere quod praeparatio est substantia cum hoc quod dicimus quod subjectum istius praeparationis neque est corpus neque virtus in corpore. Et hoc manifestum est ex demonstratione Aristotelis. Propositio enim dicens quod omne recipiens aliquid necesse est ut in eo non existat in actu aliquid ex natura recepti, manifestum ex eo quod substantia praeparati et natura ejus querit habere hoc praedicatum secundum quod ex praeparatum (?) ; praeparatio enim non est recipiens sed esse praeparationis a recipiente est, sicut accidentis proprii et ideo cum fuerit receptio non erit praeparatio et remanebit recipiens. Et hoc manifestum est et intellectum ab omnibus expositoibus de demonstratione Aristotelis. »

pas été l'opinion du Philosophe, il faudrait affirmer et maintenir que cette opinion exprime la vérité. Mais qui peut douter de la doctrine d'Aristote ? En dehors de lui, quel autre esprit eût été capable de la formuler ainsi ? Il n'y avait qu'Aristote pour trouver une pareille philosophie. Aristote est vraiment le grand modèle qu'ait produit la nature. Il est le type de la perfection humaine. Parmi les anciens commentateurs, j'aime à croire, continue Averroès, qu'Alexandre a été le seul partisan de sa propre opinion. Thémistius s'en est écarté comme d'une doctrine inacceptable. *Et si istud non esset opinio Aristotelis oporteret opinari eam esse opinionem veram ; sed propter hoc quod dico nullus debet dubitare quin ista sit opinio Aristotelis. Omnes enim hoc opinantes non credunt nisi propter hoc quod dicit Aristoteles, quoniam ita est difficile hoc adeo quod si sermo Aristotelis non inveniretur in eo, tunc valde esset difficile cadere super ipsam, aut forte impossibile nisi inveniretur aliquis talis ut Aristoteles. Credo enim ut iste homo fuerit regula in natura et exemplar quod natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam in materiis. Et forte opinio attributa Alexandro fuit facta ab eo solo et in tempore ejus erat inopinabilis, abjecta ab omnibus et ideo videmus Themistium dimittentem eam omnino et fugere eam sicut carentur inopinabilia... »*<sup>1</sup>

Et Averroès de s'indigner : comment, Alexandre, as-tu pu croire qu'Aristote parlait de la nature de l'aptitude et non point de la nature du sujet préparé. J'ai honte de tels discours et d'une interprétation aussi étrange : *O Alexander, reputas Aristotelem intendere demonstrare nobis naturam praeparationis tantum, non naturam praeparati ; et non est natura istius praeparationis propria et si fuerit possibile sine cognitione naturae praeparati, sed naturam praeparationis simpliciter in quocumque fit. Ego autem verecundor ex hoc sermone et ex hac mirabili expositione*<sup>2</sup>.

1. *Id., ibid., lect. 14 ; fol. 124<sup>r</sup>.*

2. *Ibid., fol. 123<sup>v</sup>.* Ce texte est extrait d'un passage capital sur l'intellect matériel. En voici la citation intégrale. « *Quemadmodum enim tabula non pati a pictura, neque accidit ei ab hoc transmutatio, sed tantum invenitur in ea de intentione passionis quod perficitur per picturam postquam erat in potentia picta, ita est dispositio in intellectu materiali. Et hoc exemplum quod induxit valde est simile dispositioni intellectus que est in potentia cum intellectu quae est in actu. Quemadmodum enim tabula nullam picturam habet in actu, neque potentia propinquata actu et voco hic potentiam et postremam perfectionem et hoc est ut non sit in eo intentio quae sit in potentia intellecta, et hoc est proprium soli intellectui. Perfectionis enim prima sentientis est aliquid in actu respectu potentiae remotae et est aliquid in potentia respectu postremae perfectionis et ideo assimilavit Aristoteles primam perfectionem sensus geometriae quando non utitur geometria. Scimus enim certe quod habemus virtutem sensibilem existentem in actu, licet nunc nihil sentiamus. Declaratus est igitur modus consimilitudinis istius exempli huius quod dis-*

Et que pense Averroès de la doctrine d'Alexandre d'Aphrodise sur la conjonction de l'intellect matériel aux puissances corporelles, et sur son incorruptibilité ? La réponse à cette question n'est pas simple ; et les historiens de la philosophie l'ont exposée assez diversement. Au fond, c'est le grand problème de l'attitude religieuse d'Averroès qui est ici engagé, et celui du rapport fondamental entre le philosophe arabe et le matérialisme d'Alexandre. Essayons, pour autant que les textes le permettent, de dégager cette attitude et de formuler ce rapport.

A notre sens, Averroès ne veut à aucun prix incorporer dans sa philosophie, la doctrine de l'intellect matériel corruptible. Elle lui paraît, elle aussi, contraire aux textes d'Aristote. Le Philosophe n'a-t-il pas écrit en effet que l'intellect est séparé de la matière, qu'il n'a pas d'instrument corporel, qu'il est simple ? N'a-t-il pas loué Anaxagore d'avoir affirmé que l'intellect est sans mélange ? Et dans ces textes du Philosophe, il s'agit bien de l'intellect matériel, de l'intellect en puissance<sup>1</sup>. De plus, si l'intellect matériel était un instrument corporel, comme les facultés sensibles, il subirait le sort de ces facultés : il vieillirait, comme la mémoire par exemple, et les vieillards perdraient le pouvoir de comprendre, comme ils perdent le souvenir du passé. Or l'expérience ne confirme pas cette conclusion. L'âge peut agir sur l'intellect comme une disposition, au même titre que l'ébriété et la maladie ; mais il n'atteint pas l'intellect en lui-même<sup>2</sup>. De plus un intellect, faculté

tum fuit ab Aristotele in intellectu materiali. Dicere autem quod intellectus materialis est similis praeparationi quae est in tabula, non tabulae secundum quod est praeparata, ut Alexander exposuit hunc sermonem, falsum est. Praeparatio enim est privatio aliqua et nullam habet naturam propriam nisi propter naturam subjecti, et propter hoc fuit possibile ut praeparationes diversentur in unoquoque ente. O Alexander, reputas... expositione, etc... » Voir plus haut, p. 45, n. 1, la continuation de ce texte.

1. AVERROËS, *De anima*, lib. III, cap. IV, lect. 5 ; fol. 114<sup>v</sup>. « Et dixit etiam (Alexander) in tractatu quem fecit de intellectu secundum opinionem Aristotelis quod intellectus materialis est virtus facta a complexione, et haec sunt verba ejus. Cum igitur ex hoc corpore quando fuerit mixtum aliqua mixtione generabitur aliquid ex universo mixti, ita quod sit apertum ut sit instrumentum istius intellectus qui est in hoc mixto : cum existit in omni corpore et istud instrumentum est etiam corpus ; tunc dicetur esse intellectus in potentia et est virtus facta a mixtione quae cecidit in corporibus, praeparata ad recipiendum intellectum quae est in actu. Et ista opinio in substantia intellectus materialis maxime distat a verbis Aristotelis et ab ejus demonstratione. A verbis autem ubi dicit quod intellectus materia est separabilis et quod non habet instrumentum corporale et quod est simplex et non patiens idest non transmutabilis et ubi laudat Anaxagorum in hoc quod dicit quod est non mixtus cum corpore. »

2. Id., *De anima*, lib. I, cap. IV, fol. 28<sup>r</sup>. « Cum concessit quod anima movetur accidentaliter, id est, propter subjectum, per quod constituitur et propter hoc est generabilis et corruptibilis, incepit declarare quod intellectus materialis inter partes

corporelle, serait inapte à remplir les fonctions qu'on lui assigne. Supposons en effet l'intellect matériel déterminé à la façon du sens : dans ce cas, il ne pourra percevoir qu'une seule espèce d'intelligible, celle qui correspondra à sa forme propre : la vue, par exemple, ne peut percevoir que les objets colorés ; elle est incapable de percevoir une sensation de goût<sup>1</sup>. De plus si l'intellect est non seulement déterminé à la façon du sens, mais informé par une forme propre, il devient, pour un nouveau motif, inhabile à percevoir les intelligibles différents de cette forme. Si l'œil — pour reprendre cette comparaison — était coloré, il ne pourrait percevoir que les objets correspondants à sa propre couleur<sup>2</sup>. Averroès, on le voit,

animae videtur esse non mobilis, neque accidentaliter etiam ; est enim non generalis et non corruptibilis nisi secundum illud in quo agunt ex corpore, aut secundum illud a quo patitur, quia habet instrumentum corporale quod corruptitur per suam corruptionem, sicut est dispositio in aliis virtutibus animae. Et dixit : intellectus autem videtur substantia etc. et intendit hic per intellectum intellectum materialis qui comprehendit intentiones omnium entium. Dicit deinde quoniam si corrumperetur etc., id est si corrumperetur, haberet instrumentum corporale, esset enim virtus corporis. Et si haberet instrumentum corporale accideret ei apud senectutem illud quod accidit sensibus et tunc debiliter intelligeret intentiones rerum intelligibilium ; sed non est sic et tunc necesse est ut non habeat instrumentum corporale et cum iste intellectus non corruptitur in se, tunc illud quod corruptitur in se est passio aut actio ejus per corruptionem ejus a quo patitur, cum illud a quo patitur sit intra corpus, ut declarabitur post. Deinde dicit ; sed videmus quod accidit in sensibus ex hoc, id est, sed quia videmus hoc quod accidit in sensibus ex fatigacione apud senectutem potest attribui virtuti sensitiae tali modo, scilicet non quia virtus transmutata est et inveterata, sed quia illis per quae intelligit accidit fatigatio. Verbi gratia, artifex cuius actio fatigatur propter fatigacionem instrumenti non propter seipsum et cum iste sermo sit sufficiens in sensibus, quanto magis in intellectu. Deinde dicit, senectus igitur non est dispositio etc, id est sicut senectus et inveteratus contingens homini secundum hanc rationem non est dispositio in qua anima patitur ad viam corruptionis, sed dispositio quae accidit ei apud senectutem est similis dispositioni quae videtur accidere ei apud ebrietatem et eruditinem ; existimatur enim quod anima apud haec duo non patitur ad corruptionem et maxime apud ebrietatem. Et iste sermo postremus est sufficiens, non demonstrativus, sed consuetudo Aristotelis est inducere sermones sufficiens, aut post demonstrativos aut in locis in quibus non potest inducere sermones demonstrativos. »

1. AVERROÈS, *De animae beatitudine*, cap. II ; éd. Venise, fol. 64<sup>r-2</sup>. « ...quia est de rebus notis per se quod intellectus materialis habet intelligere omnes formas. De necessitate ergo est quod illa virtus non sit disaggregata, sive distensa per corpus, neque divisibilis ad divisionem corporis, sicut sunt virtutes sensibiles, quae sunt disaggregatae in corpore, et divisibles ad divisionem corporis secundum unum modum. Et hoc probatur quatuor modis demonstrativis. Primo quidem, quia, si intellectus materialis esset virtus apprehensiva in corpore secundum modum sensuum, non apprehenderet nisi unam formarum, quia propria subjecta non recipiunt nisi proprias formas, sicut natura sensus visus non recipit sensatum gustus. »

2. *Ibid.* « Secundo, quia, si esset virtus in corpore ad propriam formam, non apprehenderet rem sibi appropriatam, nam, si oculus esset coloratus, non posset recipere virtus visibilis colorem, et si in lingua esset sapor, non apprehenderet alios sapore. »

se plait à accumuler les raisons qui infirment les doctrines d'Alexandre d'Aphrodise. Si l'intellect matériel, continue-t-il, était puissance du corps, il ne pourrait pas faire retour sur lui-même, il ne pourrait par conséquent pas se comprendre. Les formes sensibles matérielles se comprennent-elles ? Leur perfection ne consiste-t-elle pas au contraire, à se laisser percevoir par d'autres êtres qu'elles-mêmes<sup>1</sup> ? Enfin si l'intellect matériel était déterminé, il lui serait impossible de percevoir les contraires, ou s'il les percevait, ce serait d'une façon imparfaite<sup>2</sup>. En un mot si le *νοῦς ὑλικός* a pour véritable fonction de percevoir tous les intelligibles, il doit être lui-même dépouillé de toute forme, qu'il s'agisse de forme propre ou de lien de dépendance vis-à-vis des formes corporelles<sup>3</sup>. A quelles absurdités, d'ailleurs, n'aboutirait-on pas, en identifiant intellect matériel et matière. Au lieu de regarder l'intelligence comme la faculté de perception des formes intelligibles, on en ferait un grossier réceptacle d'êtres sensibles ; car dans un intellect identique à la matière, les réalités sensibles conserveraient leur être propre : la pierre serait dans l'âme de la même façon dont elle existe dans le monde extérieur<sup>4</sup>.

1. *Ibid.* « *Tertio, si esset haec virtus in corpore ad formam propriam, sicut dictum est, non apprehenderet seipsam, quia vides formas sensibiles materiales non seipsas apprehendere, et finis esse earum est apprehensio alterius rei a se.* »

2. *Ibid.* « *Quarto, si haec virtus et praeparatio esset in corpore ad formam propriam, contingaret ei quod accidit sensibus, quoniam apprehendunt unum sensatum. Nam duorum alterum accidit sensui : vel quia non recipit contrarium, quando apprehendit istum sensatum ; vel, si recipit, imperfectum et permutatum recipit, sicut accidit visui in contrariis coloribus et gustui in contrariis saporibus ; et hoc voluit Philosophus, cum dixit, si esset mixtus, non reciperet contraria, vel imperfecta et permutata reciperet. Et haec est summa ejus, quod comprehendendi potest ex verbis Philosophi in essentia hujus intellectus.* »

3. AVERROËS, *De anima*, lib. III, cap. IV, lect. 4., éd. Lyon, fol. 112v. « *Et dicit necesse est igitur si intelligit etc... id est, necesse est si comprehendit omnia existentia extra animam ut ante comprehensionem sit nominatus ex hoc modo in genere virtutum passivarum non activarum et ut sit non mixtus cum corporibus, scilicet neque corpus, neque virtus in corpore naturalis, aut animalis, sicut dicit Anaxagoras. Deinde dicit ut cognoscat etc... id est necesse est ut sit non mixtus, ut comprehendat omnia et recipiat ea. Si enim fuerit mixtus tunc erit aut corpus, aut virtus in corpore et si fuerit alterum istorum habebit formam propriam, quae forma impediet eum recipere aliquam formam alienam. Et hoc intendebat cum dicit si enim apparuerit in eo etc... id est si enim habuerit formam propriam rerum, tunc illa forma impediet eum a recipiendo formas diversas extraneas, quia sunt aliae ab ea. Sed modo considerandum est in his propositionibus, quibus Aristoteles declaravit haec duo de intellectu, scilicet ipsum esse in genere virtutum passivarum, et ipsum esse non transmutable, quia neque est corpus, neque virtus in corpore, nam hic duo sunt principium omnium quae dicuntur de intellectu.* » Voir aussi la fin de cette lect. 4., fol. 113<sup>r</sup>; lect. 6., fol. 119<sup>r</sup>.

4. AVERROËS, *De anima*, lib. III, cap. IV, lect. 6 ; éd. Lyon, fol. 119<sup>r</sup>. « *Declaratum enim est quod omnis virtus in corpore composito, aut attribuitur primis qua-*

Cette première série de textes se trouve effectivement dans les œuvres d'Averroès, et on ne peut en faire abstraction, même dans une reconstitution sommaire des doctrines psychologiques du philosophe arabe. Et le sens obvie en paraît assez clair : pour être apte à recevoir les espèces intelligibles, à les comprendre toutes, l'intellect ne doit être ni corps, ni faculté corporelle, ni *informé* de quelque façon que ce soit, tout en étant cependant une véritable substance ! La doctrine d'Averroès s'affirme donc en opposition complète avec le matérialisme alexandriste. Et c'est là un point essentiel qu'il était nécessaire de signaler.

Conduit par ses principes matérialistes, Alexandre d'Aphrodise devait nécessairement conclure à la mortalité de l'âme. Averroès, adversaire décidé d'un pareil matérialisme, va-t-il conclure à l'immortalité de l'intellect ?

Renan paraît avoir été embarrassé par ce problème, et je ne vois pas que Munk soit arrivé sur ce point à une conviction ferme. Je n'ai pas l'ambition de voir plus clair que ces deux historiens dans cette délicate question. Je me hasarderai seulement à formuler quelques réflexions que m'a suggérées une lecture directe des œuvres d'Averroès. Après la mort, nous dit ce philosophe, il n'y a place ni pour le souvenir, ni pour l'amour, ni pour la haine, ni pour le discernement : *et nos posuimus quod post mortem neque diligimus neque odimus, neque distinguimus*<sup>1</sup>. Mais l'explication donnée par Averroès n'est pas celle à laquelle on s'attendrait de

litatibus, scilicet formae complexionis, aut erit virtus existens in forma complexionali et sic necessaria erit anima organica. Destructio vero manifesta est ex praedictis. Declaratum est enim quod nullum est instrumentum aliud ab instrumentis quinque sensuum ubi fuerit declaratum quod nullus est sensus sextus, et universaliter si intellectus esset virtus animalis in corpore, tunc esset sextus sensus, aut consequens sextum sensum, scilicet, aliquid cuius proportio ad sextum sensum esset sicut imaginatio ad communem sentientem. Quoniam autem intellectus materialis non est virtus attributa complexioni : manifestum est ex praedictis : quoniam cum anima sensibilis non est virtus attributa complexioni, quanto magis intellectus. Et si esset attributa complexioni, tunc sicut dicit Aristoteles, esse formae lapidis in anima esset idem cum ejus esse extra animam et sic lapis esset comprehendens et alia multa impossibilia contingentia huic positioni. » Et Averroès continue par cette remarque : On peut objecter à cette doctrine, que Galien et d'autres médecins ont localisé dans le cerveau nos facultés de connaissance. Selon Galien, en effet, la faculté imaginative serait localisée dans la partie antérieure ; la cogitative, au milieu, et la mémoire, dans la partie postérieure du cerveau. Certains textes d'Aristote pouvaient d'ailleurs donner occasion à semblable localisation. Mais, répond Averroès, Galien et les autres physiciens n'avaient pas l'intention d'établir un véritable rapport de contenant à contenu entre le cerveau et les facultés de connaissance ; encore que pareil rapport soit possible, à condition de rester dans le domaine des facultés sensibles et de ne pas identifier cogitative et connaissance rationnelle.

1. AVERROÈS, *De anima*, lib. I, cap. IV ; éd. Lyon, fol. 28v.

prime abord : la disparition de l'intellect matériel. La voici : *quia hae actiones sunt viribus a virtutibus generabilibus corruptibilibus aliis a virtute, quae est intellectus materialis*<sup>1</sup>. Ailleurs, Averroès s'exprime aussi clairement : *Quare non rememoramus post mortem cognitionum habitarum in hac vita et dicetur dissolvendo, quia rememoratio sit per virtutes comprehensivas passibiles, scilicet materiales, et sunt tres virtutes in homine, quarum esse declaratum est in Sensu et Sensato, scilicet imaginativa et cogitativa et rememorativa*<sup>2</sup>. Ces textes doivent s'entendre en ce sens « que les facultés inférieures (sensibilité, mémoire, amour, haine) n'ont pas d'exercice dans l'autre vie, tandis que les facultés supérieures (la raison) survivent seules à la dissolution du corps. »<sup>3</sup>

Il me semble que ces textes ne doivent pas nous surprendre. Mais il faut les interpréter par d'autres passages, comme celui-ci : *Et secundum hanc expositionem cum dixit et cum fuerit abstractus est, quod est tantum non mortalis innuit intellectum materialem, secundum quod perficitur per intellectum agentem*<sup>4</sup>. C'est qu'en effet,

1. *Ibidem*.

2. AVERROËS, *De anima*, lib. III, cap. V, lect. 20 ; *ibid.*, fol. 128<sup>r</sup>. Le début de cette même leçon est aussi très important pour la question qui nous occupe. « Deinde dixit ; et non rememoramus etc... Haec est questio circa intellectum agentem secundum quod copulatur nobis et intelligimus per illum. Potest enim quis dicere quod cum intellexerimus per aliquod aeternum, necesse est ut intelligamus per illud idem post mortem, sicut ante ; et dicit respondendo quod intellectus iste non copulatur nobis, nisi mediante esse intellectus materialis generabilis et corruptibilis in nobis et cum iste intellectus fuerit corruptus in nobis, neque rememorabimur. Forte igitur Alexander ita exposuit hoc capitulum, licet non viderimus expositionem suam in hoc libro. »

3. RENAN, *Averroës et l'Averroïsme*, p. 153. Cet historien, n'ayant point assez pris garde aux rapports étroits entre l'intellect matériel et l'intellect agent, est embarrassé pour situer ces textes dans l'ensemble de la doctrine d'Averroès. C'est pour la même raison qu'il s'exprime ainsi à la page suivante. « Je ne puis expliquer que par une contradiction manifeste certains passages de la *Destruction des Destructions*, où, pour ne pas compromettre la philosophie devant ses adversaires, Ibn-Roschd semble admettre l'immortalité. » (Voir *Destructio Destructionum*, pars alt., disp. II.)

4. AVERROËS, *De anima*, lib. III, cap. V ; éd. Lyon, fol. 128<sup>v</sup>. L'ensemble du texte est intéressant pour notre problème. « Recte igitur dixit : et non rememoramus, quia iste est non passibilis, intellectus passibilis est corruptibilis et sine hoc nihil intelligit, idest sine virtute imaginativa et cogitativa nihil intelligit intellectus qui dicitur materialis ; hae enim virtutes sunt quasi res quae praeparant materiam artificii ad recipiendum actionem artificii ; haec igitur est una expositio. Et potest exponi alio modo et est quod cum dixit et non est quandoque iste intelligens et quandoque non intelligens intendit non cum fuerit acceptus secundum quod intelligit et formatur a formis materialibus generabilibus et corruptibilibus ; sed fuerit acceptus simpliciter et secundum quod intelligit formas abstractas liberas a materia, tunc non invenitur quandoque intelligens et quandoque non intelligens, sed inveniatur in eadem forma, verbi gratia in modo per quem intelligit intellectum agentem cuius proportio est ad ipsum, sicut diximus, sicut lucis ad diaphanum. Opinandum est enim quod iste intellectus qui est in potentia, cuius

on ne peut résoudre ce problème de l'immortalité de l'âme, chez Averroès, que si on sépare complètement l'intellect matériel de l'intellect agent. Nous ne voulons pas reproduire ici la doctrine fort complexe et fort intéressante d'Averroès, sur l'intellect agent. Je dirai seulement que le philosophe de Cordoue admet l'opinion d'Alexandre d'Aphrodise, qui place en dehors de nous l'intellect agent. Et c'est là, sans aucun doute un point capital, dans ce problème des rapports entre Averroès et Alexandre d'Aphrodise, point capital qu'il importe de ne point perdre de vue. Un des grands problèmes psychologiques de la philosophie grecque et arabe a toujours été d'expliquer comment une substance immatérielle pouvait s'unir, pour produire un acte de connaissance, à une faculté humaine. Il existe plusieurs traités sur ce point précis. Le *Tractatus de animae beatitudine* d'Averroès, et le *Libellus de connexione intellectus abstracti cum homine* qui en est un extrait, tentent de donner une solution à cette question délicate. Or, en plaçant l'intellect agent en dehors de l'homme, Averroès et Alexandre proposent la même réponse à ce problème de l'union. Ou plutôt, chez ces deux philosophes, si les termes *union*, *connexion*, sont maintenus, la réalité en est presque rejetée. L'intellect agent n'arrive pas, même par l'intermédiaire de l'intellect acquis, à s'unir à l'intellect possible ; il agit à la façon d'un moteur extérieur ; et nous aboutissons à la théorie platonicienne. Averroès ne veut pas d'un intellect agent existant en nous, comme le voulait Thémistius<sup>1</sup> ; car, dit-il, c'est se heurter à des difficultés insurmontables ; ce serait surtout multiplier l'intellect agent selon le nombre des individus. Or l'intellect agent est unique et doit être unique.

Ce qu'il importe de souligner ici, c'est que, d'après Averroès, l'intellect matériel possède en partie les qualités de l'intellect agent : il est *immixtus*, sans mélange, incorruptible ; il n'est pas à proprement parler une substance passive, car passivité est syno-

---

declaratum est quod est aeternus, et quod innatus est perfici per formas materiales, dignior est ut sit innatus perfici per formas non materiales quae sunt intellectae in se, sed non in primo copulatur nobiscum ex hoc modo, sed in postremo quando perficitur generatio intellectus qui est in habitu, ut declarabimus post. Et secundum hanc expositionem... »

1. AVERROÈS, *De anima*, lib. III, cap. IV, lect. 5 ; éd. Lyon, fol. 117<sup>v</sup>. « Et ideo opinatus est Themistius quod nos sumus intellectus agens et quod intellectus speculativus nihil est aliud nisi continuatio intellectus agentis cum intellectu materiali tantum. Et non est sicut existimavit ; sed opinandum est quod in anima sunt tres partes intellectus. Quarum una est intellectus recipiens. Secunda autem est efficiens. Tertia autem factum. Et duae istarum trium sunt aeternae, scilicet agens et recipiens ; tertia autem est generabilis et corruptibilis uno modo ; aeterna autem alio modo. »

nyme de mutation et seules les réalités matérielles sont sujet de mutation : les êtres simples comme l'intellect sont immuables<sup>1</sup>. Ce sont bien les qualités de l'intellect agent et Averroës les attribue aussi à l'intellect matériel. Il y a plus. Comme l'intellect agent, l'intellect matériel est unique : *Quoniam quia opinati sumus ex hoc sermone quod intellectus materialis est unicus hominibus*<sup>2</sup>. Juger

1. AVERROËS, *De anima*, lib. III, cap. IV, lect. 4 ; éd. Lyon, fol. 112v. « Cum posuit quod intellectus materialis recipiens debet esse de genere virtutum passivarum et cum hoc non transmutatur apud receptionem, quia neque est corpus, neque virtus in corpore, dedit demonstrationem super hoc. Et dicit : necesse est igitur si intelligit etc... id est necesse est si comprehendit omnia existentia extra animam ut ante comprehensionem sit nominatus ex hoc modo in genere virtutum passivarum non activarum et ut sit non mixtus cum corporibus, scilicet neque corpus in corpore naturalis, aut animalis, sicut dixit Anaxagoras. Deinde dicit : ut cognoscat etc, id est, necesse est ut sit non mixtus ut comprehendat omnia et recipiat ea. Si enim fuerit mixtus tunc erit aut corpus aut virtus in corpore et si fuerit alterum istorum habebit formam propriam, que forma impedit eum recipere aliquam formam alienam... Et ex his duabus sequitur quod ista substantia quae dicitur intellectus materialis nullam habeat in sui naturam de formis materialibus istis. Et quia formae materiales sunt aut corpus, aut formae in corpore, manifestum est quod ista substantia quae dicitur intellectus materialis non est corpus, neque forma in corpore ; est igitur non mixtus cum materia omnino. Et debes scire quod illud quod dedit hoc necessario est, quia ista substantia est, quod recipiens formas rerum materialium vel materiales non habet in se formam materialem, scilicet composita ex materia et forma, et neque est etiam aliqua forma formarum materialium. Formae enim materiales non sunt separabiles... Et cum talis est dispositio intellectus materialis, scilicet quod est unum entium et quod potentia est abstracta, et non habet formam materialem, manifestum est ipsum esse non passivum, cum passiva, scilicet transmutabilia sint formae materiales, et quod est simplex, sicut dicit Aristoteles, et separabilis ; et sic intelligitur natura intellectus materialis apud Aristotelem et post loquemur de eis dubiis. » Voir aussi, *ibid.*, lect. 19, fol. 126r. « Cum declaravit secundum genus esse intellectus et est agens, incipit facere comparationem inter eum et materialem. Et dixit : et iste intellectus etiam etc, id est et iste etiam intellectus est abstractus sicut materialis ; et est etiam non passibilis neque mixtus sicut ille. Et cum narravit ea in quibus communicant intellectui materiali, dedit dispositionem propriam intellectui agenti et dixit : et est in sua substantia actio, id est quod non est in eo potentia ad aliquid, sicut in intellectu recipiente est potentia ad recipiendum formas. Intelligentia agens nihil intelligit ex eis quae sunt hic. Et fuit necesse ut intelligentia agens sit abstracta et non mixta, neque passibilis secundum quod est agens omnes formas intellectas. Si igitur esset mixta non esset agens omnes formas : sicut fuit necesse ut intellectus materialis secundum quod est recipiens omnes formas ut sit etiam abstractus et non mixtus : quoniam si non esset abstractus haberet formam hanc singularem et tunc necesse esset alterum duorum scilicet aut ut reciperet se ; et tunc motor in eo esset motum ; aut ut non reciperet omnes species formarum. Et similiter si intelligentia agens esset mixta cum materia, tunc necesse esset aut ut intelligeret et crearet sc, aut non crearet omnes formas. Quae igitur est differentia inter has duas demonstrationes in considerando per eas ; sunt enim valde consimiles et mirum est quomodo omnes concedunt hanc demonstrationem esse veram de intellectu scilicet agente et non convenient in demonstratione de intellectu materiali ; et licet etiam sint valde consimiles, ita quod oportet concedentem alteram etiam concedere aliam. »

2. AVERROËS, *De anima*, lib. III, cap. IV, lect. 5 ; éd. Lyon, fol. 117v. — Picavet est un des rares historiens qui ont noté cette qualité de l'intellect matériel. Voir

séparément, comme on le fait souvent, de l'intellect matériel et de l'intellect agent, dans la philosophie d'Averroès, c'est donc, comme on le voit, débuter par une erreur de principe et se mettre en mauvaise situation pour résoudre les principaux problèmes relatifs à l'incorruptibilité de l'intellect. C'est précisément la con-

*l'Averroïsme et les Averroïstes du XIII<sup>e</sup> siècle, d'après le De Unitate intellectus contra Averroïstas de s. Thomas d'Aquin, dans la Revue de l'histoire des Religions, Paris 1902 ; tiré à part, p. 3.* « Averroès affirme que l'intellect appelé possible par Aristote, nommé par lui d'un nom qui ne convient pas, matériel, est une substance séparée selon l'être, unie à lui en quelque façon comme forme ; il soutient en outre que l'intellect possible est un pour tous. » Cette doctrine de l'unité d'intellect soulève, évidemment, de nombreuses difficultés qu'Averroès a prévues en partie. Si l'intellect est unique, ton être, dit-il, se confond avec le mien ; tu es par moi, et moi par toi. De plus quand j'acquiers une connaissance, tu l'acquiers aussi, et si j'oublie, tu dois aussi oublier. Enfin si nous sommes identiques, un, par cette suprême perfection de l'intellect, nous ne différons pas des individus qui nous ont précédés ; nous sommes donc avant d'exister et on ne peut plus soutenir que les individus sont engendrables et corruptibles. Voir, *De anima, ibidem*, fol. 114<sup>r</sup>. « Et est secunda quaestio magis difficile valde et est quod si intellectus materialis est prima perfectio hominis, ut declaratur in diffinitione animae et intellectus speculativus est postrema perfectio : homo autem est generabilis et corruptibilis ; unus in numero per suam postremam perfectionem ab intellectu ; necesse est ut ita sit per suam perfectionem, scilicet quod per postremam perfectionem de intellectis sum alias a te et tu alias a me. Et si non : tu es es per esse mei, et ego per esse tui. Et universaliter homo esset ens antequam esset. Et sic homo non esset generabilis et corruptibilis in eo quod homo, sed si fuerit erit in eo quod animal. Existimatur enim quod quemadmodum necesse est quod si prima perfectio fuerit aliquid hoc, et numerabilis per numerationem individuorum hominum ut prima perfectio sit hujusmodi et alia sunt multa contingentia impossibilita huic positioni... Quomodo igitur possumus evadere ab hoc errore, aut qualis est via dissolutionis istius quaestitionis. » Et plus loin, fol. 116<sup>2</sup>. : « Quaestio autem secunda dicens quomodo intellectus materialis est unus in numero in omnibus individuis hominum non generabilis, neque corruptibilis, et intellecta existentia in eo in actu, et est intellectus speculativus : sunt numerata per numerationem individuorum hominum generabilium et corruptibilium per generationem et corruptionem individuorum et haec quidem quaestio valde est difficilis ; et maximam habet ambiguitatem. Si enim posuerimus quod iste intellectus materialis est numeratus per numerationem individuorum hominum continget ut sit aliquid hoc aut corpus aut virtus in corpore [Et c'est le point principal qu'il faut absolument rejeter]. Et cum fuerit aliquid hoc erit intentio intellecta in potentia. Intellecta autem in potentia est subjectum movens intellectum recipientem, non subjectum motum. Si igitur subjectum recipiens fuerit positum esse aliquid hoc, continget ut res recipiat seipsam ut diximus, quod est impossible. Et etiam si concesserimus ipsam recipere seipsam contingere ut recipere se ut divisa et sic erit virtus intellectus eadem cum virtute sensus, aut nulla differentia erit inter esse formae extra animam et in anima. (Nous avons déjà rencontré maintes fois ces raisons). Haec enim materia individualis non recipit formas nisi has et individuales et hoc est unum eorum quae attestatur Aristotelem opinari quod iste intellectus non est intentio individualis. » Telle est la première difficulté et voici la seconde : « Et si posuerimus quod non numeratur per numerationem individuorum, continget ut proportio ejus ad individua existentia in sua perfectione postrema in generatione sit eadem ; unde necesse est si aliquod istorum individuorum acquisierit rem aliquam intellectam, ut illa acquiratur ab omnibus illorum, quoniam si continuatio illorum individuorum est propter continuationem intellectus materialis cum eis, quemadmodum continuatio hominis cum intentione sensibili est prop-

jonction entre ces deux intellects — actif et matériel — qui nous permet de comprendre la doctrine d'Averroès sur l'immortalité de l'intellect matériel. En tant que cet intellect est semblable à l'intellect agent, il est incorruptible. Mais en tant qu'il informe pour ainsi dire les individus, qu'il est conjoint aux facultés sensibles, il est nécessairement corruptible et mortel. *Generatio igitur et corruptio non est nisi propter multitudinem contingentem eis, non propter modum quem sunt unica. Et ideo cum in respectu alicujus individui fuerit corruptum aliquod intellectum primorum intellectorum per corruptionem sui subjecti, per quod est copulatum cum nobis et verum necesse est ut illud intellectum non sit corruptibile simpliciter, sed corruptibile in respectu uniuscujusque individui*<sup>1</sup>. Telle me paraît être la véritable doctrine d'Averroès ; et en même temps qu'elle nous précise les rapports de ce philosophe avec le matérialisme d'Alexandre d'Aphrodise, elle nous aide à comprendre son attitude dans la question religieuse<sup>2</sup>. Pour ce qui con-

ter continuationem primae perfectionis sensus cum eo qui est recipiens intentionem sensibilem. Nihil enim facit alietatem proportionis continuationis inter haec duo continua : Quare si hoc ita esset, necesse est eum tu acquisieris aliquod intellectum, ut ego etiam acquiram illud intellectum, quod est impossible... » On ne pouvait poser plus clairement les difficultés que soulève la doctrine de l'unité de l'intellect. Voir RENAN, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 136. sq.

1. AVERROÈS, *De anima*, lib. III, cap. IV, lect. 5 ; éd. Lyon, fol. 117<sup>v</sup>. Voir aussi, *ibid.*, lib. I, cap. I, lect. 12 ; fol. 6<sup>v</sup> ; lib. II, cap. II, fol. 45<sup>v</sup> ; lib. III, cap. VII, fol. 137<sup>r</sup>, 141<sup>r</sup>.

2. Sur Averroès et son attitude religieuse, on pourra consulter la bibliographie suivante : RENAN, *Averroès et l'Averroïsme*, ch. II, § 11 ; Paris 1866, p. 162-172. MUNK, article *Ibn Roschd* dans le *Dictionnaire des Sciences Philosophiques* ; et *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859 ; T. J. DE BOER, *Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Gazzālī und ihr Ausgleich durch Ibn-Roschd*, Strasbourg, 1894 ; A. F. MEHREN, *Études sur la philosophie d'Averroès concernant son rapport avec celle d'Avicenne et de Gazzali*, dans *Museum*, Louvain, nov. 1888 (t. VII), janv. 1889 (t. VIII) ; MIGUEL ASÍN, *El Averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino* dans le *Recueil Homenaje a D. Francisco Codera*, Saragosse, 1904, p. 271-331 ; PICAVET, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, 1905, p. 89 ; DUNCAN B. MACDONALD, *Development of muslin theology, jurisprudence and constitutional Theory*, London, 1903 ; LÉON GAUTHIER, *La Théorie d'Ibn Rochd, (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, Leroux, 1909 ; MANDONNET, *Siger de Brabant*, p. 168 ; DR S. NIRENSTEIN, *The Problem of the existence of God in Maimonides, Alānus and Averroès*, dans *The Jewish Quarterly Review*, Avril 1924, p. 394-454. — Léon Gauthier, (*op. cit.*, p. 5-7), résume ainsi la question : Les historiens ont tous plus ou moins vu en Averroès un philosophe rationaliste un ironiste à l'endroit de la religion, un libre penseur caractérisé. Renan tout en apportant à cette opinion quelques tempéraments, a répandu chez nous cette idée. Par contre, M. Mehren s'attache à mettre en lumière la tendance religieuse ou coranique ou théologique. « Nous trouvons à peu près, dit Mehren, le même fonds d'idées dans la philosophie d'Averroès que dans celle d'Avicenne, mais son rapport avec la théologie officielle est beaucoup plus accusé. Tandis que nous voyons Avicenne s'envelopper dans un mysticisme, réservé à ses disciples, chaque fois que la solution d'un

cerne le dogme de l'immortalité, Averroès m'a paru essentiellement religieux. Il croit à l'immortalité. Cette doctrine de l'immortalité n'est pas chez lui, tout d'abord, une conclusion philosophique. Elle n'est pas objet de discussion, mais la discussion commence à partir d'elle. C'est, peut-on dire, une prémissse de foi et c'est cette prémissse qui détermine l'interprétation averroïste des textes d'Aristote relatifs à l'intellect. Et on ne serait pas éloigné de la vérité, me semble-t-il, en reconstituant ainsi la coupe de l'argumentation d'Averroès : l'intellect doit être immortel. Nous n'avons pas à en douter ; la foi l'enseigne. Mais pour être immortel, un être quelconque doit subsister en dehors de toutes conditions matérielles. Un intellect qui serait partie du corps ou puissance sensible ne pourrait avoir d'autre durée que celle de la matière corporelle. Et c'est pourquoi on ne saurait admettre daucune façon l'opinion d'Alexandre d'Aphrodise sur l'intellect matériel. Or un être existant en dehors de toutes conditions matérielles, n'est point multipliable ; il est nécessairement unique. L'unité de l'intellect est donc une condition essentielle de son immortalité. Mais il est bien entendu qu'il ne s'agit pas d'une immortalité individuelle. Ces deux termes : immortalité individuelle, sont contradictoires. L'immortalité est en effet une qualité de l'être abstrait de toute matière ; et l'individuel se définit par la matière. Qu'on ne s'imagine donc pas que l'âme est immortelle dans sa personnalité. Ceci est inconcevable. Ce qui est immortel, ce n'est pas l'âme de tel individu, mais précisément ce qui n'est pas individuel. Parler de l'immortalité de l'individu, c'est vouloir concevoir l'inconcevable, puisque c'est affirmer que le corruptible, c'est-à-dire l'individuel,

---

problème ne semble pas bien s'accorder avec l'explication coranique, Averroès au contraire, après des efforts hasardeux de citations coraniques, déclare ouvertement, par exemple dans la question de la vie éternelle, de ses peines et récompenses qu'il faut laisser ces questions sans y toucher et que en rejeter l'exposition coranique ou en douter, ce serait un acte sacrilège et blasphématoire. » Miguel Palacios s'attache à montrer que loin d'être le maître du rationalisme averroïste, Averroès fut son plus irréductible adversaire, à tel point que la doctrine théologique d'Averroès pour concilier la raison et la foi, coïncide en tout avec celle du Docteur Angélique. Gauthier conclut que les théories de Renan et de Mehren ne sont ni l'une ni l'autre acceptables. Averroès est rationaliste avec les philosophes ; il est fidéiste quand il s'adresse au vulgaire. L'accord de la philosophie et de la foi se fera, mais à condition que la philosophie en aucun cas ne révèle aux croyants vulgaires et aux théologiens les solutions adéquates dont elle a le secret. — Je ne suis nullement préparé pour porter un jugement qualifié dans cette question. Je me borne seulement à présenter quelques considérations que m'a suggérées la lecture directe des œuvres d'Averroès, avant d'avoir pris connaissance de cette littérature sur l'attitude religieuse de ce philosophe ; et même après avoir lu la majeure partie de cette bibliographie, il m'a semblé que ces considérations méritaient encore quelque intérêt.

est incorruptible. Ce qui est immortel, c'est l'intellect matériel, envisagé comme indépendant des conditions sensibles de son opération ; c'est l'intellect spéculatif, en tant que conjoint à l'intellect agent ; c'est l'humanité, abstraction faite de ses réalisations individuelles. Il m'apparaît donc qu'on n'a pas exprimé toute la vérité quand on a dit qu'Averroès nie l'immortalité individuelle. Cette formule est incomplète. Il faut l'achever par une autre, qui est aussi vraie : il y a de l'éternité dans chaque individu. On voit dès lors sous des formules, apparemment identiques, quelle différence sépare encore sur ce point Averroès et Alexandre. Averroès rejette la doctrine de l'immortalité de l'individu, en tant qu'individu, en vertu d'une philosophie spiritualiste. C'est, m'a-t-il semblé, pour échapper au matérialisme alexandriste, qu'Averroès conclut à l'unité de l'intellect et à l'immortalité générique. Et c'est en vertu de ce matérialisme, qu'Alexandre et surtout ses disciples rejettent purement et simplement la doctrine de l'immortalité. Ce « purement et simplement » creuse un fossé entre la philosophie matérialiste d'Alexandre et l'âme religieuse d'Averroès, que les commentateurs postérieurs, dans leurs exagérations simplifiantes et nivelleuses, n'arriveront jamais à combler. L'averroïsme ne peut se concevoir que comme une réaction puissante et décidée contre l'alexandrisme ; et l'Église du XVI<sup>e</sup> siècle ne s'y est point trompée.

Les Arabes ont connu Alexandre d'Aphrodise par deux voies principales : par les traductions de ses ouvrages et par Thémistius. Comme on a pu s'en apercevoir par les quelques notes précédentes, si Alexandre a fourni d'utiles explications dans les problèmes intéressant la logique et la physique, c'est surtout par le *Περὶ νοῦ*, c'est-à-dire par ses doctrines psychologiques qu'il préoccupa les philosophes arabes. Traduit au IX<sup>e</sup> siècle de notre ère, il paraît bien que ce petit traité *De intellectu* ait déjà exercé son influence sur les premiers spéculateurs de l'Islam : Al-Kindi et Al-Fârâbi. A cette époque déjà, on peut remarquer un changement notable dans la vieille terminologie psychologique d'Aristote ; et il n'est pas douteux que l'histoire de la sémantique puisse, en ce domaine, tirer grand profit de l'examen précis des vocabulaires alexandriste et arabe. Toutefois au IX<sup>e</sup> siècle, cette influence d'Alexandre est encore si peu marquée qu'à la rigueur il est permis d'en douter. Mais quel chemin parcouru pendant trois siècles ! Au XII<sup>e</sup> siècle qui marque l'apogée et le terme de la philosophie arabe, Alexandre fait école, à proprement parler, en matière de noétique. La pensée d'Aristote, pour les raisons que nous avons indiquées, était restée

en suspens, ou tout au moins pouvait le paraître, ce qui obligea les philosophes à se tourner principalement vers les commentateurs, et cela n'allait pas sans inconvenient. C'est Averroès lui-même qui note cette tendance. En parlant d'Avempace, il écrit : « *Sed illud quod fecit istum hominem errare et nos etiam longo tempore est quia moderni dimittunt libros Aristotelis et considerant libros exppositorum, et magis in anima, credendo quod iste liber impossibile est ut intelligatur.* »<sup>1</sup> Et parmi ces commentateurs, il n'y en avait peut-être pas de plus en vogue qu'Alexandre d'Aphrodise : « L'opinion attribuée à Alexandre — d'après laquelle l'intellect matériel ne serait que pure aptitude — n'a été sans doute imaginée que par lui seul, dit encore Averroès. De son vivant, elle parut inacceptable ; tout le monde la rejeta. Themistius ne veut absolument pas l'accepter ; il s'en écarte comme on s'écarte de doctrines inconcevables. Mais parmi les modernes, c'est le contraire qui se produit. On n'est réputé savant et parfait que si l'on est disciple d'Alexandre. C'est sa renommée qui les attire, et parce que nous savons qu'il fut un des bons commentateurs : *Et est contrarium ei quod contingit modernis. Nullus enim est sciens et perfectus apud eos nisi qui est Alexandri, et causa in hoc est famositas istius viri, et quia credimus et vere scimus quod fuit unus de bonis exppositoribus.* »<sup>2</sup>

L'immense importance attribuée par Averroès aux doctrines d'Alexandre suffirait, à défaut de textes, à nous montrer l'emprise que les écrits du commentateur grec, et en particulier le *Περὶ νοῦ*, exerçaient sur les esprits au XII<sup>e</sup> siècle. Il existe parmi les Arabes un véritable courant alexandriste, des *Alexandrini*, comme dit maintes fois Averroès. Ces *Alexandristes* étaient-ils interprètes fidèles de la pensée de leur maître ? Nous n'oserions répondre par l'affirmative ; on a plutôt l'impression que ces disciples ont exagéré et engagé dans une direction très nettement matérialiste ce qui au fond était resté chez Alexandre à l'état de principes et de comparaisons. Nous ne voulons nullement disculper Alexandre du reproche de matérialisme ; mais nous croyons que les disciples ont été plus radicaux que lui dans leurs affirmations. Chez Alexandre le terme *ὑλικός* n'a que valeur de comparaison : le *νοῦς ὑλικός* est à l'intellect agent ce que la matière est à la forme. Or on se rend compte que chez les *Alexandristes*, cette comparaison s'achemine vers l'identification. Averroès croit bon de remarquer — et ceci est à noter — que l'intellect matériel est bien distinct de la matière première : *Et cum ista est diffinitio intellectus materialis, manifes-*

1. AVERROÈS, *De anima*, lib. III, cap. VII ; 6d. Lyon, fol. 134<sup>r</sup>.

2. *Ibidem*, ch. IV ; fol. 124<sup>r</sup>.

*tum est quod differt apud ipsum a prima materia in hoc quod iste est in potentia omnes intentiones formarum universalium materialium. Prima autem materia est in potentia omnes istae formae sensibiles non cognoscens neque comprehendens*<sup>1</sup>. Qui donc parmi les peripatéticiens pouvaient penser à cette identification, sinon les partisans du principal théoricien du *νοῦς ὑλικός*. De plus, si Alexandre d'Aphrodise avait lié les destinées de l'intellect matériel à celles du corps, il avait cependant maintenu la distinction entre l'ordre de la matière et celui de l'esprit, en affirmant, sans toutefois en donner une explication suffisante, que l'âme est forme du corps. Rien ne me permet de croire que les Arabes du XII<sup>e</sup> siècle niaient cette distinction ; mais à en juger d'après les préoccupations d'Averroès, ils auraient eu tendance à réduire cette séparation. La comparaison nettement aristotélicienne entre le processus de l'intellect et du sens perd quelque peu sa valeur de parallèle et Averroès réfute la doctrine d'après laquelle l'intellect matériel serait dans le corps une puissance d'appréhension à la façon du sens. Il parle du *νοῦς ὑλικός* dont non seulement l'action serait en dépendance du corps, mais dont l'être serait indivisible comme les parties du corps.

C'est à chaque instant que dans son *De anima*, Averroès combat la véritable matérialité du *νοῦς*. A ce souci, on peut conjecturer que l'alexandrisme évolue de plus en plus vers un matérialisme sensualiste, destiné à un succès d'autant plus grand qu'il est plus fortement accentué, dégagé de nuances, et que son contenu est plus limité. Dans ce monde arabe, il existait donc un véritable courant matérialiste, et Averroès en attachant une importance si considérable aux écrits d'Alexandre, en situant leurs doctrines parmi les autres opinions issues, elles aussi, du texte d'Aristote, donnait à l'aristotélisme alexandriste une conscience plus vive encore de son individualité. Il le précisait et l'affermisait, en le combattant. Quelle erreur de confondre alexandrisme et averroïsme, comme on est parfois tenté de le faire. Si Averroès s'est tant préoccupé d'Alexandre d'Aphrodise, ce n'est pas seulement parce qu'il est un commentateur renommé d'Aristote<sup>2</sup>, expert en métaphysique, c'est parce qu'à ses yeux, ce commentateur a de fausses doctrines, et qu'il mine toute religion. A mon sens, on ne peut

1. AVERROËS, *De anima*, lib. III, ch. IV, lect. 5 ; éd. Lyon, fol. 113<sup>v</sup>.

2. AVERROËS, *Epitome in libros Logicae. Libri Priorum Analyticorum*, q. IX ; éd. Venise, 1552, fol. 37<sup>iv</sup>. « Et puto quod haec inquisitio expositionis latuerit omnes praeter Alexandrum, quia non pervenerunt ad nos ejus tractatus de his rebus ; at ille vir est magnae excellentiae et grandis nimium. » — *Metaph. lib. XII, cap. II*, éd. Venise, t. VIII, fol. 139<sup>r</sup>, etc.

définir l'averroïsme, abstraction faite de l'alexandrisme. Averroès m'apparaît comme la plus puissante réaction contre le matérialisme d'Alexandre. Le dernier et éminent historien de la philosophie de la Renaissance, parlant des différents courants de pensée du XVI<sup>e</sup> siècle, se plaît à reproduire ce texte si juste de Mabilleau : « Comparé au platonisme pur, l'averroïsme peut sembler d'abord matérialiste. Mais quand parut l'alexandrisme avec sa théorie du développement naturel de toutes les formes y compris l'intellect, celle de la générabilité et de la corruptibilité de l'âme, etc., il fallut bien reconnaître que l'averroïsme qui admettait au moins des formes séparées était la seule interprétation spiritualiste du péripatétisme. »<sup>1</sup> Et le même Mabilleau qui a peut-être écrit les meilleures pages sur la philosophie alexandriste, résume ainsi l'attitude respective d'Alexandre et d'Averroès : « Deux principes dominent tour à tour dans le système du monde d'Aristote : celui de la causalité, d'après lequel l'inférieur précède et accompagne toujours le supérieur, dont il est, sinon la cause unique, au moins l'indispensable condition — et celui de la finalité, d'après lequel le supérieur est réellement la cause de l'inférieur, auquel il sert de raison et de terme. »

L'alexandrisme s'appuie sur le premier de ces principes et en tire une doctrine qui, sans être un naturalisme absolu comme celle de Straton, prend évidemment cette direction. L'averroïsme s'appuie sur le second et en tire une doctrine dont l'achèvement conduirait à la transcendance universelle. Les conséquences de cette opposition se manifestent tout d'abord par les différences qu'elle entraîne dans la conception de la matière que chacun des deux systèmes est amené à se former. Pour Alexandre, la matière est le principe substantiel de la forme ; pour Averroès, elle est seulement le lieu où la forme doit apparaître ; pour l'un, la forme n'est, en dehors de la matière, qu'une fin, un idéal, une loi sur laquelle se règle la génération naturelle, qui serait par elle-même indifférente ou nulle ; pour l'autre, la forme préexiste en quelque sorte dans la matière, par une disposition antérieure, et la génération ne fait qu'achever la détermination déjà ébauchée : d'où il résulte que cette forme, qui précède, en tant que cause déterminée, sa réalisation substantielle, peut subsister par elle-même indépendamment de la matière. Aristote n'admettait qu'une forme séparée, Dieu ; Averroès, d'après le principe que nous venons d'exposer,

1. H. BUSSON, *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature de la Renaissance (1533-1601)* [Bibliothèque de la Société d'Histoire ecclésiastique de la France], Paris, Letouzey, 1922, p. 213-214.

est conduit à en admettre une infinité, puisqu'il lui faut expliquer la production d'une infinité de formes. Ainsi se trouve comblé l'abîme qui séparait la forme absolue, Dieu, de l'absolue matière, par une hiérarchie ascendante des natures. A la théorie de l'actuation graduelle, et de l'emboîtement des formes vient se substituer une théorie du développement à rebours. L'alexandrisme procède par une spécification progressive de la matière par la forme ; l'averroïsme, par une raréfaction, une dégradation successive de la forme par la matière. Dans le sens de la causalité, en effet, l'action monte du rien au tout ; dans le sens de la finalité, l'idée descend du tout au rien. Là, naturalisme et progrès ; ici, transcendance, et émanation... »<sup>1</sup> L'averroïsme et l'alexandrisme représentent bien deux courants aristotéliciens différents ; et par Averroès, nous avons appris que l'interprétation alexandriste, toute matérialiste, avait rallié dans le monde arabe du XII<sup>e</sup> siècle de nombreux adeptes.

---

1. L. MABILLEAU, *Étude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie* (*Cesare Cremonini*), Paris, 1881, p. 287 sq.

## CHAPITRE III

### PÉNÉTRATION DE L'ALEXANDRISME CHEZ LES LATINS. LES TRADUCTIONS LATINES DES ÉCRITS D'ALEXANDRE D'APHRODISE.

Après avoir suivi à grands pas l'influence d'Alexandre d'Aphrodise chez les Arabes, caractérisé le courant matérialiste issu de cette influence, marqué la position de l'alexandrisme vis-à-vis de l'averroïsme, il nous faut passer maintenant à l'occident latin. Par quels écrits, à quelle époque, par quelles voies, les philosophes latins du XIII<sup>e</sup> siècle ont-ils pris contact avec Alexandre d'Aphrodise ? Ce dernier a-t-il exercé sur ces philosophes occidentaux une influence similaire à celle qu'il avait exercée dans le monde arabe ? C'est à ces différentes questions que nous voudrions fournir non pas une réponse exhaustive, mais au moins des principes de solution.

Alexandre d'Aphrodise pouvait arriver à la connaissance d'un philosophe latin du XIII<sup>e</sup> siècle, par trois voies principales : par les écrits de Boëce, par les traductions arabico-latines d'Averroès et par les traductions des propres ouvrages du commentateur grec. Nous savons que les écrits de Boëce ne véhiculaient d'Alexandre que certaines opinions sur des problèmes de logique et de physique. Nous savons maintenant aussi qu'Averroès pouvait transmettre aux Latins une connaissance vraiment profonde des théories spécifiquement alexandrines. Il nous reste donc à dire quelques mots des traductions des œuvres d'Alexandre. De ces traductions nous ne connaissons actuellement que de courts extraits. Il ne sera point inutile cependant d'en indiquer les manuscrits. De plus sauf, pour le *Commentaire des Météores* dont la traduction est de beaucoup postérieure à 1210 — époque qui nous intéresse spécialement — et pour le *Commentaire du De sensu et sensato* déjà publié par Thurot, nous en donnerons le texte. La publication de ces fragments contribuera peut-être à faire retrouver l'œuvre totale.

I. — TRADUCTION DU « *De intellectu et intellecto* ».A. *Les manuscrits.*

## 1. Vat. lat. 2186.

Fol. 76<sup>v</sup>-78<sup>v</sup>. Liber Alexandri philosophi de intellectu et intellecto secundum sententias Aristotelis translatus de greco in arabicum. ab Ysaac filio Johanicii.

I. Dicit Alexander quod intellectus apud Aristotelem est tribus modis. Unus est intellectus materialis.

E. nec acquirimus sic. sicut cum erat in nobis. Expletus est liber. Deo gracias.

[Communication de Mgr Pelzer, 23 janv. 1924.]

[Ce ms. contient aussi la traduction des traités *De intellectu* d'Al-Kindi (fol. 70<sup>v</sup>-71<sup>r</sup>), et d'Al-Fârâbi, (fol. 74<sup>v</sup>-76<sup>v</sup>).

L. BAUR, *Dominicus Gundissalinus, De Divisione Philosophiae* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, B. IV, H. 2-3), Munster, 1903, p. 147-151 a donné une description complète de ce ms. Mgr Pelzer me fait savoir que cette description est fautive en plus d'un endroit, p. 148-149].

## 2. Vat. lat. 4426.

Fol. 4<sup>v</sup>-6<sup>v</sup>. En rubrique : Incipit liber Alexandri de intellectu.

I. Scias quod intellectus apud Aristotelem...

E. nec acquirimus sicut cum erat in nobis. Explicit liber Alexandri de intellectu.

[Comm. de Mgr Pelzer, 23 janv. 1924.]

## 3. Ottob. lat. 1430.

Fol. 69<sup>4</sup>-70<sup>v</sup>.

I. Aristoteles intellectum tribus modis distinguit : unus est intellectus materialis.

E. nec acquirimus sic sicut erat in nobis. Explicit liber Alexandri de intellectu et intellecto.

[Comm. de Mgr Pelzer, 23 janv. 1924.]

## 4. Escorial, h. II, 1, XIII-XIV.

Fol. 196<sup>v</sup>. Alpharabii tractatus de intellectu.

I. Nomen intellectus multis modis dicitur.

E. Praeter intentionem nostram.

Puis nous lisons un autre traité (fol. 197<sup>v</sup>).

I. Aristoteles intellectum tribus modis distinguit.

E. Sicut erat in nobis.

[C'est le *De intellectu* d'Alexandre d'Aphrodise].

5. Cambridge, Caëus College, ms. 996 [497].

Fol. 54b. Incipit liber Alexandri philosophi de intellectu et intellecto secundum sententias Aristotelis translatus in grecum in arabicum ab Ysaac filio iohannici.

I. Dixit Alexander quod intellectus.

E. Sicut cum erat in nobis. Expletus est liber.

[Voir M. R. JAMES, *op. cit.*, p. 569.]

6. Venise Bibl. de S. Marc, Cod. II, membran., saec. XIV, a. 360, I, 243, [L. VI, XX] Ma.

Fol. 98. Alexandri Aphrodisaei tractatus de intellectu et intellecto [ex Aristotelis institutione].

I. Aristoteles intellectum tribus modis distinguunt ; unus est intellectus materialis.

[Voir J. VALENTINELLI Praefectus, *Bibliotheca manuscripta ad S. Marci Venetiarum*, Venise, 1872, t. V, p. 13.]

7. Venise, Bibl. de S. Marc, Cod. 14, saec. XV, a. 373, I, 265 [Z. L. CCXC]. B.

Fol. 273. Alexandri Aphrodisaei, peripatetici, de intelligentia et intellectu, secundum sententiam Aristotelis, translatus de graeco in latinum.

I. Dixit Alexander, quod intellectus apud Aristotelem est tribus modis, unus est...

[Voir J. VALENTINELLI, *Op. cit.*, t. V, p. 15.]

8. Munich, ms. 317, membr. 2. col. saec. XIII, 294 ff.

Fol. 1. Alberti (Magni) commentum super librum (Aristotelis) de anima.

Fol. 86. Themistii commentum super librum de anima.

Fol. 170. Liber Alpharabii de intellectu et intelligibili.

I. Dixit Alpharabius nomen intellectus dicitur multis modis (Probabiliter conjectit Hardtius esse commentarium ejusdem Aegidii in librum Alpharabii).

Fol. 172. Alexandri (Aphrodisiensis) tractatus de intellectu et intelligibili.

Fol. 174. Fratris Thomae (de Aquino) tractatus de intellectu (= de unitate intellectus contra Averroïstas).

Fol. 291. Boetius de unitate et uno.

9 Erlangen, ms. 379. Alexander de intellectu

[Voir Dr J. C. IRMISCHER, *Handschriften-Katalog der Königlichen Universitäts-Bibliotek zu Erlangen*, 1852, p. 108.]

10. Vendôme, ms. 105, XIV<sup>e</sup> s. Parch. 112 fol. 315 × 220.

Fol. 109. Liber Alexandri [Aphrodisiensis] philosophi de intellectu et intellecto secundum sententiam Aristotelis, translatus de greco in arabicum.

I. Dixit Alexander quod intellectus...

E. cum erat in nobis.

11. Paris, Bibl. Nat., ms. 16613 (Ancien Sorbonne, 1793), Parch. 102 fol., XIII<sup>e</sup> s.

Au fol. 102<sup>v</sup> on lit cette note : Iste liber est collegii pauperum magistrorum studentium parisius in theologia ex legato magistri Geraudi de abbatis villa (Voir L. DELISLE, *Cabinet des manuscrits*. II, 148). Comme il est indiqué au folio de garde, ce ms. contient : Liber Gondissalini de anima. Item liber ejus de Immortalitate animae. Item liber Jacobi Alchuindi de causis sompni et vigilie a magistro G. Cremonensi de arabico in latinum translatus. Item de differentia spiritus et animae. Item liber Almedi (*sic*; même orthographe au fol. 90<sup>r</sup>) de motu cordis habens capitula XVI. Après cela, commencent les traités *De intellectu*.

Fol. 90<sup>v</sup> ; en rubrique : Incipit liber de intellectu et intellecto secundum Alpharabium.

I. Dixit Alpharabius nomen intellectus multis modis dicitur.  
Unus eorum quo vulgus appellat communem intelligentem.  
E. Considerare autem supra hoc quod diximus ; de hiis est  
praeter nostram intentionem hic.

Fol. 96<sup>r</sup>. Incipit liber Alexandri de intellectis secundum Aristotelem et Platonem.

I. Dixit Alexander intellectus apud Aristotelem est tribus modis : unus est intellectus materialis.  
E. cum erat in nobis.

Fol. 100<sup>r</sup>. De intellectu secundum Aristotelem et Platonem.

I. Intellexisti quod queris sermonem brevem.  
E. Quantum vero ad intentionem tuam tantum sermoni sufficiat. Explicit liber de intellectu et intellecto secundum Alpharabium.

(C'est la traduction du traité d'Al-Kindi ; Voir plus haut, p. 34-35.)

[Sur ce ms., voir G. BÜLOW, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele*, dans *Beiträge zur Gesch. der Phil. des M. A.*, B. II, H. 3, Munster, 1897, p. 63 sq. On y trouve une description complète de ce ms. ; il s'y est toutefois glissé quelques légères erreurs ; l'ancienne numérotation de la Sorbonne est 1793 et non 17931. Bülow ne mentionne pas

le dernier traité contenu dans ce ms., celui d'Al-Kindi. — A. NAGY, *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'cqūb Ben Ishāq Al-Kindī*, dans *Beiträge zur Gesch. der Phil. des M. A.*, B. II, H. 5, Munster, 1897, p. XIV, XV, XXXI. — A. JOURDAIN, *Recherches critiques...* p. 106. (Parlant du *Motu Cordis*, J. dit qu'il en a retrouvé un ms. — celui dont nous parlons — où l'auteur est désigné sous le nom d'Alfred. En fait, on lit *Almedi*.) — Voir CL. BAEUMKER : *Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift de Motu Cordis*, dans *Beiträge zur Gesch. der Phil. des M. A.*, Munster 1923, p. XIII, — qui contient une note fort intéressante sur notre ms., et l'indication du travail de A. BIRKENMAIER sur la *Bibliothèque de Richard de Fournival* dont le ms. 16613 a fait un moment partie, d'où il passa dans celle de Gérard d'Abbeville, et ensuite dans celle de la Sorbonne ; p. 96, sur l'orthographe *almedi*.), p. 123, p. 450. — HAURÉAU, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibliothèque nationale*, vol. V. Paris, 1892, p. 195-202. — *Bibliothèque de l'École des Chartes* ; vol. XXXI, (1870), p. 154. — (*Inventaire des ms. latins de la Sorbonne...* n° 15176-16718). ]

12. Paris, Bibl. Nat., ms. 16602 (ancien Sorbonne, 1786), Parch. 123 fol., XIII<sup>e</sup> s.

Ce Ms. a été légué à la Sorbonne, par Gérard d'Abbeville. En plus de quelques écrits d'Avicenne, il contient :

Fol. 107<sup>r</sup>. *Incipit liber Alfarabii de intellectu.* (au bas du fol.)

- I. *Nomen intellectus dicitur multis modis.*
- E. *praeter intentionem nostram.* (fol. 110<sup>v</sup>).

Fol. 111<sup>r</sup>. *Intellexi quod queris scribi tibi sermonem brevem de intellectu.*

- E. *Hec igitur sunt partes in quas primi sapientes diviserunt intellectum.* (fol. 111<sup>v</sup>).
- (C'est la seconde rédaction du *De intellectu* d'Al-Kindi).

Fol. 111<sup>v</sup>. *Commentaire sur Al-Kindi.*

- I. *Intentio nostra de hac dictione est quod probemus omnes.*
- E. *in actu et primo motore et assimilabatur aliquo modo esse ejus quod sit in anima artificis.* (fol. 114<sup>v</sup>).

Fol. 119<sup>r</sup>. *Liber Alexandri philosophi de intellectu et intellecto secundum sententias Aristotelis translatus in (sic) grecum in arabicum ab ysaac filius Johannicii.*

- I. *Dixit Alexander quod intellectus apud Aristotelem est tribus modis : unus est intellectus materialis.* (fol. 119<sup>v</sup>.)
- E. *nec acquirimus sic sicut cum erat in nobis. Expletus est liber* (fol. 122<sup>v</sup>).

[Sur ce ms. voir F. WÜSTENFELD, *Die Uebersetzungen arabischer Werke in das Lateinische*, p. 67. NAGY, dans son édi-

tion des écrits d'Al-Kindi ne l'a point mentionné, (voir p. XXX); JOURDAIN, *Recherches critiques...* p. 123.]

13. Paris, Bibl. Nat., ms. 6443 (ancien Colbert 300), parch., 224 fol., XIV<sup>e</sup> s.

En dehors des œuvres d'Avicenne, d'Averroès, d'Algazel, ce ms. contient les ouvrages suivants :

Fol. 193<sup>r</sup>. Incipit liber Alexandri de unitate.

I. Unitas est qua unaquaeque res dicatur una esse.

[C'est le traité de Gundisalvi dont nous avons parlé dans *David de Dinant*, p. 53-57.]

Fol. 195<sup>r</sup>. Liber Alquindi philosophi de intellectu et intellecto.

I. Intellexisti quod quaeris, scrilicet scribi tibi sermonem brevem.

E. de hoc tantum sermonis sufficiat. (fol. 195<sup>r</sup>).

Fol. 200<sup>v</sup> Liber Alexandri philosophi de intellectu et intellecto secundum sententias Aristotelis translatis (*sic*) de greco in arabicum ab Ysaac filio Joachim.

I. Dixit Alexander quod intellectus apud Aristotelem est tribus modis : unus est intellectus materialis.

E. non intelligimus ei (*sic*) acquirimus sic, sicut cum erat in nobis. (fol. 202<sup>r</sup>).

[Sur ce ms. voir F. WÜSTENFELD, *op. cit.*, p. 67. — A. NAGY, *op. cit.*, p. XXX, XXXI. — P. CORRENS, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de Unitate*, p. 12, 13, 14. — JOURDAIN, *op. cit.*, p. 110, 123, 129.]

14. Paris, Bibl. Nat., ms. 8802, parch. 185 fol ; XIII-XIV<sup>e</sup> s.

Sur le feuillet de garde, on lit : Hic est liber publicae Bibliothecae Academiae Oxoniensis. Ce ms. a appartenu à Roger de Gaignières. En plus des fragments de Martianus Capella, des Ethiques d'Aristote, etc... contient :

Fol. 74<sup>r</sup>. Alpharabii liber de intellectu et intellecto.

I. Dixit Alpharabius : nomen intellectus multis modis dicitur.  
E. preter intentionem nostram hic.

Fol. 79<sup>r</sup> Liber Avicenne de anima, translatus de arabico in latinum a Domino archidiacono. Prologus ejusdem ad archiepiscopum toletanum Reimundum.

Fol. 171<sup>r</sup> Alexandri philosophi Aphrodisei liber de intellectu.

I. Aristoteles intellectum tribus modis distinguit.  
E. Sicut erat in nobis.

[Sur ce ms. voir JOURDAIN, *op. cit.*, p. 183. — Inconnu de WÜSTENFELD, *op. cit.*, p. 25; et de GRABMANN, *Forschungen...*]

15. Paris, Bibl. Nat., ms. 6325.

Fol. 230<sup>r</sup>. Incipit liber Alexandri de intellectu et intellecto secundum sententias Aristotelis translatus a G. de greco in latinum ab Ysaac filio Iohannicu.

I. Dixit Alexander quod intellectus apud Aristotelem.  
E. cum erat in nobis. Explicit liber de intellectu et intellecto.  
(fol. 230<sup>v</sup>).

Fol. 230<sup>v</sup>. Incipit alius tractatus de intellectu.

I. Intellexi quod queris, scilicet scribi... (En marge, une main récente a écrit : Hic pertinet ad Alquindi).  
E. hoc sufficiat. Explicit. (fol. 230<sup>v</sup>).

Fol. 230<sup>v</sup>. Incipit alius liber de intellectu [Une main récente a écrit : Pertinet ad Alpharabium].

I. Dixit Alfaribus nomen intellectus dicitur VI modis : unum eorum est quo vulgus appellat...

[Ce ms. a passé presque inaperçu de la plupart des auteurs qui ont traité des versions gréco-arabes et arabico-latines. Voir cependant, GRABMANN, *op. cit.*, p. 179, 181.]

### B. — Texte du *De intellectu et intellecto* (a).

Liber Alexandri philosophi de intellectu et intellecto.

[Fol. 119<sup>v</sup>] Dixit<sup>1</sup> Alexander quod intellectus apud Aristotelem est tribus modis ; unus est intellectus materialis. Hoc autem quod dico materialis est, scilicet intellectus substantivus quem possibile est fieri intellectum, et est quasi materia ; et per hoc quod dico materia, non intelligo aliquid quod sit subjectum, et possit fieri aliquid significatum<sup>2</sup>

1. Aristoteles intellectum tribus modis distinguit D. — 2. signatum AD.

(a). Cet opuscule a déjà été imprimé à Bologne, par Achillinus, dans son *Opus-Septisegmentatum* (1501-1516). Il existe aussi une édition de Lyon (1528).

Pour établir le texte que nous présentons, nous avons étudié les mss. 6443 (A) 16602 (B), 6325 (C), 8802 (D), 16613 (E) de la B. N. de Paris ; et le ms. 105 (F) de Vendôme. Le ms. E contient un texte très fautif ; les omissions par homoeotéleutie y sont fort nombreuses et affectent parfois des passages importants. En voici quelques exemples. Les passages en caractères droits indiqueront, dans ces exemples, la similitude des termes qui a induit le scribe en erreur et ceux reproduits en italiques, les textes oubliés. 1) Sed potentia est ut intelligat est MATERIALIS et virtus anime que est sic est etiam intellectus MATERIALIS : quum non est aliquid ex eis que sunt IN EFFECTU, sed potest esse intellectus IN EFFECTU (Voir dans le texte que nous donnons, p. 75, l. 5-6.) 2) Facit intellectum materialem qui est in potentia esse intellectum in effectu eo quod diffigit in eo habitum intelligendi IN EFFECTU, sed ipse de natura sua est intelligibilis et est IN EFFECTUSUO. (*Ibid.*, p. 76, l. 23-25.) 3) et quod est scitum IN EFFECTU, non est nisi quod est sciencia in effectu, quia est quidquam quod cum apprehendit scienciam que est IN EFFECTU sit sciens. (*Ibid.*, p. 76, l. 38-40.) 4) secundum modum quo IPSE EST intellectus, sed secundum modum quo IPSE EST intelligibilis. (*Ibid.*, p. 78, l. 9-10.) 5) per virtutem que

propter existenciam alicujus forme in se ; sed quod postquam est sic, non fit nisi quod possibile est fieri intellectum secundum viam possibilatis, sicut<sup>1</sup> est id quod est in potentia, quia quod illiusmodi est quia est sic, est materia ; intellectus autem qui nondum intelligit, sed possibile est ut intelligat, est materialis, et virtus anime que est sic, est etiam intellectus materialis : quoniam non est aliquid ex hiis que sunt in effectu, sed potest esse intellectus in effectu, scilicet fieri sic ut ymaginet omnia<sup>2</sup> que sunt. Non oportet autem ut apprehensor omnis qui<sup>3</sup> est in effectu secundum naturam sibi propriam sit unum de apprehensionis ; si enim ita esset, contingeret tunc quod cum apprehenderet ea que sunt extra se, impediret eum forma sibi propria ad ymaginandum illa. Sensus enim etiam non apprehendunt nisi ea quarum esse non est in eis ; et ideo visus qui est apprehensor colorum instrumentum in quo est ipse, et per quod est apprehensio, non habet colorem, quia aqua non habet colorem proprium ; et quia odoratus fit ex aere qui non habet odorem ; ideo odoratus est apprehensor odorum et tactus ; ideo non sentit id quod est sibi simile in caliditate et fridigitate, lenitate vel asperitate ; non<sup>4</sup> enim sentit nisi id quod est a se diversum in multitudine vel paucitate, unde<sup>5</sup> posset sentire omnia hec contraria, si esset asper. Omne autem corpus naturale est tactabile<sup>6</sup> et sicut sensus non possunt apprehendere aliquid quod est in se vel discernere, sic postquam intellectui est apprehendere aliqua et discernere intellecta, non potest ipse esse aliquid eorum que discernit, sed quia est apprehensor omnis quod est eo quod possibile est ut intelligat omne quod est ; ideo nullum eorum que sunt est ipse in effectu, immo ipse est<sup>7</sup> in potentia omnia illa, et hec est intencio de eo quod est intellectus in potentia. Sensus enim et si non sint nisi in corporibus, ipsis tamen non sunt ea que apprehendunt, sed sunt quiddam aliud ab ipsis in effectu ; apprehensio enim sensus non est nisi virtus corporis alicujus quod patitur ; et ideo non omnis

1. *A C D* si quid *B*. — 2. *A C D*, divina *B*. — 3. *C D*, quod *A B*. — 4. si *C*. — 5. *A C D*, et non *B*. — 6. *C D*, tactibile *A*, om. *B*. — 7. immo et proprie *C*.

est in nobis TUNC ipsa dicetur quod ipsa est intellectus qui est in nobis et TUNC nos intelligimus (*Ibid.*, p. 81, l. 26-27.) De plus les variantes inintelligentes sont fréquentes. On lit secundum vitam (pour viam) possibilatis (*Ibid.*, p. 75, l. 2) ; quando nascitur exempli (pour exit) (*Ibid.*, p. 79, l. 28) ; ex deo (pour ex eo) (*Ibid.*, p. 80, l. 19). Malgré son application à bien écrire, le scribe de ce ms. est évidemment un homme fort distract. De plus, il est ignorant de la philosophie, ou s'il la connaît, l'oublie en cette circonstance. Il écrit *habyle*, pour *ab yle* ; *ad emptus* pour *adeptus* ; *impossessionis* pour *impressionis*. On se rend compte de plus qu'il s'est heurté à des difficultés de lecture. Au lieu de *separacio* (*spacio* ou *sep acio* ou autre forme semblable, il a lu *semper accio* ; *exempli* au lieu de *exit* ; a confondu l'abréviation de *causa* avec celle de *tamen* ; il a lu *conveniencie* au lieu de *commune*. — Abandonnons ce ms. 16613 pour ce qui concerne le *De intellectu* d'Alexandre d'Aphrodise. Le ms. de Vendôme (F) est, sans aucun doute, beaucoup plus correct. Mais nous y avons reconnu aussi des oubli par homœotéletutie. De plus il possède un certain nombre de leçons fautives qu'on retrouve dans E. Nous le rejetons pour ces motifs. Nous avons retenu les mss. A B C D que nous avons collationné entièrement. De ces mss. B offre le meilleur texte. Nous le reproduisons. Nous indiquons quand il y a lieu de le corriger, et nous donnons les variantes les plus importantes de A C D.

sensus est apprehensor<sup>1</sup> omnis sensati ; sensus enim non est nisi res aliqua in effectu ; sed postquam res non apprehenduntur corpore nec virtute corporis alicujus quod non patitur ; tunc nullum eorum que sunt est ipse in effectu<sup>2</sup> nec est aliquid signatum, sed est virtus aliqua receptibilis forme ; et intellecta ex hiis sunt perfeccio hominis.

Hic autem intellectus materialis est in omni habenti<sup>3</sup> animam integrum, scilicet homine<sup>4</sup>.

Sed intellectus habet alium gradum, cum, scilicet, intelligit et habet habitum ut intelligat, et est potens assumere formas intellectorum per suam potentiam<sup>5</sup> que est in se ipso, cuius comparacio est sicut comparacio eorum in quibus est habitus artificiorum, qui sunt potentes per se operari opera sua. Primus autem non assimilatur istis [120r], sed illis quibus est potentia qua possunt recipere artificium ad hoc ut fiant magistri. Et hic intellectus est intellectus materialis postquam fit ei habitus et acquirit ut agat et intelligat, quod non est nisi in hiis qui jam perfecti sunt et fiunt sic quod jam intelligunt. Hic est intellectus secundus<sup>6</sup>.

Tercius autem est preter duos predictos, qui est intelligencia agens per quam intellectus materialis fit ut habeat<sup>7</sup> habitum. Comparacio autem hujus agentis ad animam, sicut dicit Aristoteles, est sicut comparacio luminis ; sicut enim lumen, causa est colorum visorum in potentia ut videantur in effectu, sic hec intelligencia facit intellectum materialem, qui est in potentia, esse intellectum in effectu, eo quod defigit in eo habitum intelligendi in effectu ; sed ipse de natura sua est intelligibilis et est in effectu, sic eo quod est agens ymaginacionem intelligibilem et adducens intellectum materialem ad effectum, et ob hoc eciam<sup>8</sup>, ipse est intelligencia, eo quod forma que non est materialis, que sola de natura sua est intelligibilis, est intelligencia ; forma vero materialis non est intellecta in effectu, ob hoc quod est intelligibilis in potentia, sed quia intelligencia abstrahit eam ab yle in qua erat, et dat ei esse in effectu. Igitur ponit eam intellectam. Unde cum unaqueque earum intelligit, fiunt<sup>9</sup> in effectu intellecta earum ; non fuerant<sup>10</sup> autem prius sic nec erant in natura sua<sup>11</sup>.

Intellectus enim in natura sua<sup>12</sup> in effectu, non est aliud quam forma intellecta, et ideo unaqueque istarum non est intellecta absolute ; sed cum intelliguntur<sup>13</sup> fiunt intellectus, sicut sciencia que est in effectu non est nisi quod est scitum<sup>14</sup> in effectu ; et quod est scitum in effectu, non est nisi sciencia que est in effectu, quia est quiddam, quod, cum apprehendit sciencia que est in effectu, sit scitum quod est in effectu ; et ideo sensus qui est in effectu est id quod est sensatum in effectu ; sensatum vero quod<sup>15</sup> est in effectu est sensus qui est in effectu.

Similiter eciam<sup>16</sup> intellectus qui est in effectu est id quod est intellectum in effectu et intellectum in effectu est intellectus in effectu. Quoniam intellectus cum apprehendit formam intellecti et abstrahit

1. *A C D*, apprehensus *B*. — 2. affectu *B*. — 3. *A C D*, in eum habentem *B*. — 4. *C D*, hominem *A B*. — 5. pacientiam *B*. — 6. *A D*, sensus *C*, om. *B*. — 7. *A C D*, hunc *B*. — 8. om. *C D*. — 9. *A C D*, fuerit *B*. — 10. *B C D*, fuerat *A*. — 11. sua sic *D*. — 12. om. *A C D*. — 13. intelligunt *B*. — 14. *C D*, situm *A B*. — 15. *A C D*, qui *B*. — 16. *A D*, autem *B*, est *C*.

eam ab yle, ponit eam intellectam in effectu, et fit ipsa intellectus in effectu.

Si autem ex hiis que in natura sua per se sunt in effectu intelligibilia, fuerit<sup>1</sup> aliquid quod habeat ex sua essencia esse tale, quod non est admixtum materie, ne sit opus abstrahere suam formam ab yle, hoc est intelligencia in effectu. Intelligencia enim in<sup>2</sup> effectu, semper est intellecta; hec igitur est intelligibilis de natura sua, que est intelligencia in effectu; que cum sit causa intellectui materiali ad abstrahendum et intelligendum et ymaginandum singulas formas materiales, et fiunt intellectum in effectu secundum illas formas, dicitur de ea quod ipsa est intellectus adeptus agens, qui nec<sup>3</sup> est pars nec virtus anime in nobis; sed fit in nobis ab extrinsecus, scilicet cum nos intelligimus per illam. Si autem per apprehensionem forme fit ymago<sup>4</sup> intelligibilis et esse illius forme sic quod in illa hora, non conjuncta materie sed separata ab ea, tunc cum intellecta fuerit<sup>5</sup> in nobis, erit<sup>6</sup> separata<sup>7</sup>.

Dixit Ysaac in hoc loco (*a*) [deficit aliquid de libro greco per quem corremus istum] (*b*): Non autem ob hoc quod nos intelligimus illam, sit ipsa intellectus et intellectum, sed quia hec forma que est sic; et hec substancia que est separata ab yle, non est receptibilis corruptionis, et ideo Aristoteles intellectum [120<sup>v</sup>] adeptum, scilicet formam que est hujusmodi, vocavit<sup>8</sup> inmortalem. Si enim unaqueque formarum cum est intellecta fit intellectus, sed non per suam adeptionem, nec per suum ingressum ad animam de foris, est intellectus. Sed cum intelligitur<sup>9</sup> et<sup>10</sup> fit intellectus, tunc hec forma que fuit intellecta in potentia antequam intelligeretur, necesse est ut cum intelligitur, fiat<sup>11</sup> intellectus adeptus; et hoc nomine vocatur. Intellectus autem qui est in habitu et qui est agens potens intelligere suam essenciam, sed non secundum modum quo ipse est intellectus, sequeretur enim ex hoc quod ipse simul in eadem dispositione esset intelligens et intellectum; sed quia intellectus qui est in effectu est intellecta in effectu, ideo cum intelligat intellecta, intelligit se ipsum<sup>12</sup>, eo quod cum intelligit intellecta fit intellectus; nam quia ipse est intellectus qui est in effectu et ipse intelligit

<sup>1</sup>. fiunt *A B C*, fiat *D*. — <sup>2</sup>. om. *B*. — <sup>3</sup>. *A C D*, non *B*. — <sup>4</sup>. *B C D* om. *A*. — <sup>5</sup>. *A C*, fuerint *B D*. — <sup>6</sup>. erunt *A B C*. — <sup>7</sup>. *A B D*, separate *C*. — <sup>8</sup>. *A C*, notavit *B*, vocalis *D*. — <sup>9</sup>. *C*, intellecti *B*, intelligencie (?) *D*. — <sup>10</sup>. om. *A C D*. — <sup>11</sup>. fuit *B*. — <sup>12</sup>. seipsam *C D*.

(*a*) Cette glose nous indique clairement que Gérard de Crémone travaillait sur le texte arabe d'Ishaq ben Honein.

(*b*) Ce texte représente une glose du traducteur. Cette remarque est fort intéressante. Elle nous montre que Gérard de Crémone avait deux textes devant lui : le texte d'Ishaq qui lui servait de base et un texte grec qui lui servait à contrôler ou à corriger Ishaq. A cet endroit, le texte grec qu'il a sous les yeux est fautif et incomplet. Gérard de Crémone en est réduit au seul texte d'Isaac, qu'on peut comparer avec le texte de l'édition de Berlin, *Supplementum aristotelicum*, vol. II, *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora, De anima cum mantissa*, Berlin 1887, p. 108, l. 15. sq. « Χωριστὸς δέ ἐστιν ἡμῶν τοιοῦτος ὁν εἰκότως, ἐπεὶ μὴ ἐν τῷ νοεῖσθαι αὐτῷ [ὑφ' ἡμῶν τὸ εἶναι νῷ γνωται, ἀλλ' ἐστιν τῇ αὐτοῦ φύσει τοιοῦτος,] ἐνεργεῖται νοῦς τε ὁν καὶ νοητός. » Les termes entre crochets manquaient dans le texte grec que possérait Gérard de Crémone. Ils ne se trouvaient point non plus dans la traduction gréco-arabe d'Ishaq ben Honein. Le reste du paragraphe jusqu'à *inmortalem* n'est pas non plus une traduction littérale.

ea, tunc cum ipse intelligit se est ipse intellectus, cum enim intelligit ea ipse<sup>1</sup> et intellecta fiunt unum quiddam; sed cum non intelligat ea est aliud ab eis.

Similiter dicitur quod sensus sentit seipsum, sed cum sentit sensata, tunc per hanc actionem ipse et sensata ab eo fiunt unum quid. Res autem ita est, ut dicimus; sensus enim qui est in effectu et intellectus apprehendunt formas sine yle, et apprehendunt apprehensa que sunt unicuique propria.

Dico igitur quod intellectus intelligit seipsum, non secundum modum quo ipse est intellectus, sed secundum modum quo ipse est intelligibilis. Ipse enim non apprehendit se ipsum nisi secundum hoc quod est intelligibilis, quemadmodum apprehendit unumquodque intelligibilium; non autem apprehendit se secundum hoc quod est intellectus, sed quia accidit intellectui ut ipse eciā sit intelligibilis. Ipse enim quoniam unum est ex hiis que sunt et non est sensibilis, remansit ut esset intelligibilis, scilicet, quoniam si ita esset quod non intelligeret se, nisi secundum hoc quod est intellectus, tunc nichil aliud intelligit nisi id quod est intellectus; igitur se ipsum tantum intelligeret; sed quia ipse intelligit intelligibilia, sed antequam intelligit ea non erat intellectus in effectu, tunc intelligit seipsum in hoc modo, scilicet eo modo quo ipse est unum de intelligibilibus et ideo est hoc quod hic intellectus intelligit seipsum cum exit ab intellectu materiali.

Intellectus eciā qui prior est in effectu, secundum hanc similitudinem, intelligit seipsum et propter eamdem causam; sed ille intellectus est plus in hac intensione, quia intelligit eciā aliud preter se. Ipse enim ex modo quo est intelligibile intelligit se, sed ex modo quo est intellectus in effectu et ex natura que est sibi, est manifestum quod intelligit seipsum<sup>2</sup> intellectu qui est in effectu; et quia ipse semper est intelligens in effectu, tunc ipse est semper tantummodo intelligencia. Igitur ipse semper intelligit se ipsum, sed nec intelligit se ipsum solummodo, nisi quia est intelligencia simpliciter<sup>3</sup>, et ideo non intelligit nisi rem simplicem, nec est aliquid aliud intelligibile simpliciter<sup>3</sup> nisi ipsa quoniam est non commixta<sup>4</sup> neque ylearis nec est in sua essentia aliquid in potentia; igitur non intelligit ipsa, nisi suam essenciam tantum; ex modo igitur quo est intelligencia, intelligit sic ipsam secundum quod est intelligibilis et secundum quod est sola simplex in effectu intelligit se ipsam solummodo; quoniam cum est tantum simplex fit<sup>5</sup> quod non intelligit nisi rem simplicem [121<sup>r</sup>] et inter intelligibilia nullum est simplex nisi ipsa tantummodo<sup>6</sup>.

Jam igitur intellexi quod opus fuit Aristoteli interponere intellectum adeptum, scilicet, quod ipse dixit quod consideracio de intellectu sic est sicut consideracio de sensibus et de omnibus generatis; sicut enim in omni quod generatur, invenitur aliquid paciens et aliquid agens et tertium ab hiis duobus quod est generatum; et in sensatis est aliquid paciens sicut senciens et aliquid agens quod est<sup>7</sup> sensatum et aliquid generatum quod est apprehensio ex senciente et sensato; sic eciā in intellectu, estimabat Aristoteles oportere<sup>8</sup> esse intelligenciam agentem

1. *A C D*, ipsa *B*. — 2. *B C*, se semper *A*, semper *D*. — 3. simplex *A*. —

4. incomixta *B*. — 5. *A*, sit *B D*, sic *C*. — 6. tantum materia *C*. — 7. *A D*, sicut *B*. — 8. add. eciā *C*, oportet *D*, porcionem *A*.

que intellectum materialem, qui est in potentia possit ducere ad effectum, cuius actio est omnia que sunt ponere intellecta illi. Quoniam sicut hic sunt aliqua sensata in effectu que ponunt sensum in effectu, sic oportet hic esse aliqua agencia intellectum <sup>1</sup>, quia sunt intellecta in effectu. Non enim est possibile ut aliqua res sit agens scilicet intelligenda <sup>2</sup>, aliam rem, et ipsa non sit res illa ; nichil autem eorum que intelligimus, est aliquid intellectum in effectu.

Noster enim intellectus est quod non intelligimus sensata, nisi quia sunt intellecta in potentia, nec fiunt ipsa intellecta in effectu ; nisi quia actio intellectus est ducere sensibilia ad effectum sua propria virtute, et abstrahere ea <sup>3</sup> ab aliis, que cum illis sunt sensibilia quoque videant <sup>4</sup> formas per se, sine sensibilibus. Hic est igitur intellectus qui prius erat in potentia, sed significatum <sup>5</sup> est id quod est deductum de potentia ad effectum ut oporteat ejus generacionem esse a re que est in effectu, oportet tunc ut hic sit intelligencia agens que est in effectu que intellectum qui est in potentia facit potentem agendi et intelligendi ; et hic intellectus est ille qui est adeptus ab extrinsecis. Hec igitur sunt ea que compulerunt Aristotelem ponere intellectum adeptum.

Sed necessarium est igitur hic aliquid esse intelligibile in effectu quod de sua natura sic sit ; sicut est hic aliquid sensibile non quod fiat sensibile per sensum, scilicet quia hic est intelligencia et est natura aliqua vel substancia que non cognoscitur per aliquid nisi per intellectum quoniam non est sensibilis, nec omnia ea que nos intelligimus sunt intellecta nisi propter meum intellectum tantum, quasi inter ea non sit aliquid quod de natura sua sit intelligibile ; sed hic est aliquid per se intelligibile quod de natura sua est sic ; et intellectus eciam qui est in potentia cum <sup>6</sup> perficitur et augetur intelligit illud ; quia sicut potentia ambulandi que est in homine quando nascitur exit ad effectum cum processerit in tempore et cum <sup>7</sup> perficitur id per quod fit ambulacio. Sic et intellectus qui est in potentia cum perficitur, intelligit res que de natura sunt intelligibiles <sup>8</sup> ; sed res sensibiles ponit sibi intellectus, quia est agens, scilicet quoniam intellectus in potentia est paciens de natura sua et recipit impressionem antequam aliquid apprehendat sicut sensus ; sed ejus disposicio est contraria disposicioni sensus. Sensus enim est passio et recepcionis impressionis, et ejus apprehensionis est recepcionis impressionis <sup>9</sup>. Intellectus vero est agens et intelligens ; ipse enim quoniam natura ejus est ut intelligat plures ex rebus, est agens eas, eo quod intelligit illas.

Potest autem quis estimare, quod intellectus est eciam paciens, secundum quod est recipiens formas ; [121<sup>v</sup>] apprehensio enim jam putatur esse passio, quamvis in hac re communicant intellectus et sensus.

Totum autem hoc quod describimus et diffinimus, non describimus et diffinimus <sup>10</sup> per id quod est commune ipsi et aliis a se, sed per id quod est ei proprium, et ideo non oportet ut describamus intellectum per id in quo communicat cum sensu ; commune vero intellectui et sen-

1. in int. C. — 2. om. A, intelligendo D. — 3. A C D, illa B. — 4. A C D, vident B. — 5. signatum A, sed si generatum D. — 6. A C D, tamen B. — 7 A C D, om. B. — 8. A C D, intellectus B. — 9. A D, om. B C. — 10. A C D, non diff. et descr. B.

sui est apprehensio formarum, quamvis<sup>1</sup> non<sup>2</sup> sit in utrisque eodem modo. Proprium enim intellectus est ut ipse efficiat has formas quas apprehendit, postquam intelligit eas; conveniens est igitur ut diffiniatur<sup>3</sup> per hoc. Ille igitur intellectus est agens et non paciens; et eciam quia prius est in eo agere, quod est ei essentiale; ipse enim prius est efficiens intellecta et deinde apprehendit ea, scilicet intelligit ea, et invenit ea que<sup>4</sup> ita sunt. Ipse enim quamvis sit expolians unumquodque ab alio, et apprehendens ea, est tamen utrumque in eo simul; sed actio expoliacionis precedit alterum quod est apprehensio forme.

Sicut enim dicimus quod ignis est agens in ultimo virtutis, eo quod consumit omnem materiam in quam cadit, et devorat eam; sed quamvis consumat eam patitur. Similiter putatur de intellectu agente, qui est in nobis. Ea enim que non sunt in actu intellecta, ipse facit ea intellecta. Nichil enim aliud est intelligibile nisi intellectus; sed ipsa est in actu per se ipsam. Cetera vero que facit intellectus esse intellecta, non fiunt eciam intellecta, nisi per intellectum qui est in effectu. Similiter, si non fuerit intellectus, non erit aliquid intellectum. Nichil enim de natura sua est intelligibile quod solum sit sic<sup>5</sup>, sicut prediximus; et non sit illud quod ex eo est, quia si non fuerit intellectus, non erit intellectum aliquid.

Intellectus enim qui per naturam est adeptus extrinsecus, non est nisi adjuvans intellectum qui est in nobis. Ceterorum<sup>6</sup> vero que sunt in potentia nullum potest intelligi, nisi quod de natura fuerit<sup>7</sup> intelligibile. Id autem quod de natura sua est intelligibile, cum sit in eo quod intelligit in potentia, tunc ipsum intelligit in effectu; tunc igitur est intellectus generatus adeptus extrinsecus inmortalis et hic est qui constituit habitum in intellectu materiali ad hoc ut recipiat ea que sunt intellecta in potentia.

Cum enim lumen quod est in effectu, est efficiens visum in effectu, tunc ipse videt suum statum<sup>8</sup> et suam comparacionem propter visionem colorum. Sic intellectus adeptus sit causa nobis ut intelligamus, et cum ipse intelligit, non ponit suam essenciam intellectivam; sed est, de natura sua, intelligencia. Complet enim eum et adducit eum ad proprietates suas; igitur intelligibile de natura sua est intelligencia; cetera vero non fiunt intellecta<sup>9</sup> nisi vel subtilitate et accione hujusmodi<sup>10</sup>. Actio autem hujusmodi est sine passione sui<sup>11</sup> vel fuerit ex alia re. Prius autem fuit intelligencia quam intelligeret, sed ut perficiatur et crescat, et cum perfecta fuerit, intelliget ea que sunt intelligibilia de natura sua, et ea que sunt intellecta accione et subtilitate ejus, nam proprietas intelligencie est ut sit efficiens et efficiat nec paciatur.

Unde quia Aristoteles voluit ostendere quod intelligencia est inmortalis, et volens evadere objectiones que sequuntur [122<sup>r</sup>] ex eo quod dixit de intellectu adepto, scilicet id quod sequitur ex sua actione<sup>12</sup> quod intelligencia nec mutat loca nec est hoc possibile ei, eo quod est non corpus, nec est in loco nec movetur de loco ad locum — hoc enim et consimile dixit de intelligencia ad modum inmutacionis —, ideo dicit

1. *dupl. B.* — 2. *om. B.* — 3. *A C D*, diffinitur *B.* — 4. *quod B.* — 5. *A D, om. B C.* — 6. *A C D*, tertii (?) *B.* — 7. *A C D*, fiunt *B.* — 8. *A*, situm *C*, videt et numerum et situm *D*, scitum *B.* — 9. *dupl. B.* — 10. *om. A C.* — 11. *A C D, om. B.* — 12. *A*, dictione *B C D.*

quod intellectus yliaris qui est in omni humano corpore, dicitur esse stabilis, sicut substancia in substancia, et est in effectu semper cum fuerit efficiens suas acciones. Cum autem comiscetur hoc corpus aliqua ex omnibus commixtionibus que fit apta esse instrumentum hujus intellectus qui est in hac commixtione, eo quod est in omni corpore, scilicet humano, et hoc instrumentum est etiam corpus ; de illo dicitur quod est intellectus in potentia, qui est virtus profluens ex hac commixtione que accidit corporibus et est apta recipere intellectum qui est in effectu ; sed cum infunditur huic<sup>1</sup> instrumento<sup>2</sup>, tunc aget ad modum quo agitur instrumento, quamvis sit in yle et per yle, et nos tunc possumus intelligere.

Noster enim intellectus compositus est ex virtute que est instrumentum intellectus instrumentalis. [Dixit Ysaac quod Aristoteles hunc intellectum quem vocavit hic divinum vel instrumentale, qui est intellectus in effectu, postea vocavit<sup>3</sup> eum intellectum in potentia et puto quod non voluit intelligi per hoc nisi intellectum qui est in nobis in potentia, eo quod ipse est adeptus et est in sua essencia in effectu ; nam ipse intelligit et non agit in nobis, nisi per virtutem que est in nobis, que est instrumentum ejus profluens ex commixtione ;] (a) intellectus autem instrumentalis quem vocat Aristoteles intellectum in potentia, est ex accione illius intelligencie, quarum unamquamlibet si perdiderimus, non erit nobis possibile ut intelligamus, cum primo enim jactus<sup>4</sup> spermatis (b) in uterum<sup>5</sup> sit intellectus qui est in effectu<sup>6</sup> eo quod est penetrabilis in omni re et est ipsa in effectu ; sed tunc non agit nisi qualia<sup>6</sup> agit in ceteris corporibus, quodcumque corpus fuerit. Cum igitur ipsa egerit per virtutem que est in<sup>6</sup> nobis, tunc dicetur quod ipse est intellectus nobis, et tunc nos intelligimus, quemadmodum si tu estimares aliquem magistrum qui aliquando agit sine instrumento artificii, et aliquando agit cum instrumento ; tunc fit accio per artificium in yle.

Similiter intellectus instrumentalis semper est agens et est in effectu et sic ipse agens per instrumentum, cum generatum fuerit instrumentum hujusmodi ex commixtione corporum et ex intelligencia. Ipse enim tunc agit actionem ylealem et est nobis intellectus ; potest<sup>7</sup> evadere et separari secundum modum quo conjunctus est, quia non est in loco a quo moveatur ad alium, sed quia est in toto et est diffusus<sup>8</sup> in corpore. Evadit autem per<sup>9</sup> corrupcionem instrumenti et est hoc sicut cum magister deponit suum instrumentum, tunc etiam agit, sed non agit in yle sine instrumento, et ideo oportet putari quod hic est intelligencia

1. *A C*, hoc *D*. — 2. *instrumentum B*. — 3. *A C D*, novit *B*. — 4. *in actu C*. — 5. *inventum (?) C*. — 6. *Deest in B, pr. detrim.* — 7. et potest *A C*. — 8. *C*, defixus *A B C*. — 9. *om. B*.

(a). Le passage entre crochets représente une glose du traducteur, elle-même glose d'Ishaq ben Honein. L'édition de Berlin, *ibid.*, p. 112, l. 19 sq. porte ce texte : Ἡτις ὄργανον ἔστι τοῦ θείου νοῦ, ὃν δυνάμεται νοῦ ὁ Ἀριστοτέλης καλεῖ.

(b). L'ancien éditeur du *De intellectu* a gardé à cet endroit, dans la transcription de son manuscrit, des erreurs qui rendent son texte absolument inintelligible. Au lieu de *jactus*, il a *in actu* ; *inventum*, au lieu de *uterum*. Voir aussi les variantes.

divina non recipiens corrupcionem, secundum sentenciam Aristotelis et sic oportet hoc intelligi, non aliter<sup>1</sup>.

De habitu eciam de quo loquutus est in tercio tractatu libri *de anima*, dixit quod oportet per eum [122<sup>v</sup>] coequari istas res vel equaliter esse in hiis rebus<sup>2</sup> et oportet transferri habitum et lumen ad hunc intellectum qui est in toto, quia hic intellectus vel solus gubernat quod est hic sine corporibus divinis et componit et resolvit, et tunc ipse est creator intellectus materialis eciam, vel aget hoc adjutorio motus ordinati in corporibus celestibus; nam per ea est id quod est hic propter propinquitatem eorum et elongacionem et precipue solis, vel est hoc per eam<sup>3</sup> cum intellectu qui est hic vel est propter utrumque, sed propter motum corporum supercelestium sit natura; natura autem est que gubernat individua cum intellectu; puto autem quod ipse est contrarius ad hoc quia intelligencia, scilicet divina, invenitur in rebus vilissimis sicut putaverunt philosophi tabernaculorum; vel omnino in hoc quod est hic est intelligencia, et cura que procedit in comoditatibus. Cura autem que est hic, non ascribitur nisi corporibus divinis, quoniam non est nobis ut intelligamus, nec est intellectus in nobis, sed cum nostra generacione sit in nobis naturaliter existencia intellectus instrumentalis qui est in potencia, et accio intellectus qui est extrinsecus per eum fit; non est autem aliquid fieri in aliquo secundum modum quo intelligitur illud mutari de loco ad locum; forme enim sensibilium, cum nos sentimus eas, non sunt in sensibus ita ut sint eis loca; et similiter dicitur de intelligencia que est extra quod est separata, quod ipsa separatur a nobis, non quod transferatur et mutet loca, sed remanet separata existens per se sine yle, sua autem separacio a nobis est quod non intelligimus nec acquirimus sic, sicut cum erat in nobis. Expletus est liber.

Un grand nombre de manuscrits nous ont donc conservé une traduction latine du *Περὶ νοῦ*, sous le titre *De intellectu et intellecto*. Nous avons déjà dit que le *Περὶ νοῦ* n'est qu'un fragment du *Περὶ ψυχῆς* d'Alexandre d'Aphrodise. Il est à remarquer aussi qu'on s'est appliqué au moyen âge à réunir en un même recueil les différents traités *De intellectu* d'Al-Kindi, d'Al-Fârâbi, d'Alexandre, voire même d'Albert le Grand et de saint Thomas. Ces collections méritent d'être mentionnées comme telles, dans l'histoire fort importante de ce petit traité.

D'après les indications contenues dans les manuscrits — dont quelques-unes cependant sont erronées — on peut déduire que cette traduction a été faite par Gérard de Crémone (Paris, B. N., ms. 6325). Pour exécuter cette traduction, Gérard avait deux textes devant lui : un texte arabe, celui d'Ishaq ben Honein (Vat. lat., 2186 ; Cambridge, Caëus College, 996 [497] ; Paris, B. N., 6325, 6443, 16602), qui représente une version de l'ouvrage d'Alexandre, glosée en certains endroits ; et un texte grec avec

1. nominaliter B. — 2. vel. rebus, om. A. — 3. A eum B C D.

lequel il contrôle et corrige la traduction arabe. Les citations textuelles du *De intellectu et intellecto* d'Alexandre, insérées par Albert le Grand dans ses œuvres (Voir, par exemple, *Summa de Creat.*, II P., q. 7, a. 3 ; t. XXXV, p. 101 ; q. 8, a. 2, p. 106 ; q. 54, p. 449 ; q. 56, a. 3, p. 482 ; q. 57, a. 1, p. 487), sont faites d'après cette version de Gérard de Crémone. Les écrivains latins de la fin du XII<sup>e</sup> siècle ont pu connaître directement le *De intellectu*, ouvrage fondamental pour les doctrines psychologiques d'Alexandre d'Aphrodise ; et c'est aussi, par conséquent, un des ouvrages qui permettent de nous représenter, en partie, le mouvement philosophique à l'Université de Paris, en ce début du XIII<sup>e</sup> siècle, encore si peu connu.

## 2. — TRADUCTION DU « *De sensu et sensato.* »

### A. — Remarques critiques.

Wüstenfeld a cru que le ms. 16602 de la B. N. de Paris contenait la traduction latine d'un traité d'Alexandre d'Aphrodise sur le *De sensu et sensato*. D'après lui, le ms. 996 [497] du Caïus College, de Cambridge reproduirait, lui aussi, ce commentaire d'Alexandre.

Dans sa suscription, le ms. de Paris dit, en effet : *Tractatus Alexandri Affrodisii de sensu et quomodo eciam (?) secundum intentionem Aristotelis. Verba Alexandri.*

- I. Postquam consumavit Aristoteles in libro suo qui *de anima* liber dicitur, sermonem in modo virtutis nutritive (fol. 116<sup>v</sup>).
- E. inprimentem incedens ad actum in sensibili absque alteracione et motu omnino. (fol. 119<sup>r</sup>). Expletus est tractatus Alexandri de Sensu.

Le ms. 996 [497] du Caïus College de Cambridge reproduit le même texte : *Incipit tractatus Alex. Affrod. de sensu quomodo est (?) secundum intentionem Aristotelis. Verba Alexandri.* (fol. 53).

Même si l'indication fournie par ces deux manuscrits est exacte, nous n'avons à faire tout au plus qu'à un court extrait du commentaire d'Alexandre sur le *De sensu et sensato*. Mais lisons quelques lignes de ce texte :

Postquam consumavit Aristoteles in libro suo qui *de anima* liber dicitur, sermonem in modo virtutis nutritive consequenter addidit sermonem suum de modo sensus, et qualiter sit. Verumptamen rememoratur in primis omnium sensuum et loquitur in eis sermone universalis ; deinde ostendit unum-

quemque eorum per se, non in eo in quo est unusquisque eorum secundum se ; deinde dixit quod sensus fit per hoc quod movetur aliquid et recipit impressionem, et quod sensus non fit nisi per motum aliquem et impressionem quoniam mutatur a mutante. Dicimus ergo nos quod Philosophus intellexit per hunc sermonem suum, quod sensus fit per mutationem et impressionis susceptionem ; deinde dixit qualiter fit illa impressio et quomodo est inprimens in eo quod est, quia ex antiquis fuit qui dixit quod res suscipit impressionem ex suo contrario.

Comme le début nous l'indiquait déjà, et comme nous le confirment les lignes que nous avons transcrives, il ne s'agit point d'un commentaire du *De sensu et sensato* ; mais d'une paraphrase du V<sup>e</sup> chapitre du livre II du *De anima*. Cette brève paraphrase est-elle l'œuvre d'Alexandre d'Aphrodise ? C'est possible. En tout cas, elle ne me paraît pas extraite des rédactions de son ouvrage personnel sur le *De anima* dont le texte grec est parvenu jusqu'à nous. D'autre part, on trouve dans les *Quaestiones naturales*, un texte très semblable. (Voir éd. Spengel, Munich, 1842, p. 154).

Néanmoins, Alexandre d'Aphrodise a composé un commentaire sur le *De sensu et sensato* d'Aristote. Et de ce commentaire il existait une traduction latine, au XIII<sup>e</sup> siècle, dont Thurot a donné une édition dans les *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, t. XXV, 2<sup>e</sup> partie, Paris, 1875, d'après le ms. 14714 (olim Saint-Victor, 563) de la Bibliothèque Nationale, fol. 97-116.

I. Cum dixisset in his que de anima de anima omni in communi et universaliter et singulariter de qualibet potentiarum ipsius.

E. Et cum hec dixisset, recapitulat breviter ea que dicta sunt in libro et insinuat quod post hunc librum ordinatus est qui de memoria et sompno.

A quelle époque a été faite cette traduction, et sur quel texte : grec ou arabe ? Thurot émet à ce propos cette opinion : « La traduction elle-même est faite suivant la même méthode que toutes les traductions latines d'Aristote qui datent du XIII<sup>e</sup> siècle et dont plusieurs sont attribuées nommément à Guillaume de Moerbeke ; elles semblent sortir toutes de la même école, sinon de la même main, et les traducteurs étaient évidemment en rapport les uns avec les autres »<sup>1</sup>. P. Wendland paraît se rallier aussi à cette opinion<sup>2</sup>.

1. THUROT, *op. cit.*, p. 386. Il renvoie à son étude *Observations critiques sur le traité d'Aristote « de partibus animalium »*, dans la *Revue Archéologique*, 1867, XVI, p. 200.

2. Voir *Commentaria in Aristotelem graeca*, Vol. III, P. I, p. VIII.

A ma connaissance, aucun document externe — soit suscription de manuscrits, soit témoignage littéraire — ne permet de confirmer l'opinion de Thurot et d'attribuer la traduction du *De sensu* d'Alexandre d'Aphrodise à Guillaume de Moerbeke ou à quelque autre traducteur travaillant suivant la méthode de ce dernier. J'ajoute même que pareille attribution me paraît fort douteuse, si j'en juge d'après le caractère habituel des traductions de Guillaume. Comme on l'a maintes fois remarqué, ses versions gréco-latines sont tellement littérales qu'il a été possible de restituer à l'aide du latin, des textes grecs disparus. Or, ce caractère littéral n'apparaît point dans cette traduction latine du *De sensu*. Qu'on en juge par ce début :

Thurot, op. cit. p. 5-6.

Ἐπών ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς περὶ τε ψυχῆς τῆς συμπάτης κοινῶς καὶ καθόλου καὶ λόγῳ περὶ ἐκάσθης τῶν δυνάμεων αὐτῆς, πόσαι τέ εἰσι καὶ τίνες καὶ ἐν τίνι ἐκάσθων αὐτῶν τὸ εἶναι, ἐν οἷς καὶ περὶ τῆς αἰσθητικῆς δυνάμεως ποιησάμενος τὸν λόγον, καὶ τις τέ ἐστιν εἰπών καὶ εἰς πόσας αἰσθησις διαιρεῖται καὶ λόγῳ περὶ ἐκάσθης τῶν αἰσθήσεων διεξελθὼν καὶ εἰπών τις μὲν ἡ δύναμις αὐτῶν ἐκαστης, ἀφ' ἧς τὸ αἰσθανεσθαι, τις δὲ ἡ ἐνέργεια καὶ περὶ τι, ποιησάμενος δὲ καὶ περὶ τοῦ καθῆκαστην αἰσθησιν αἰσθητοῦ λόγον, ἐφ' ὃν ἦν χρήσιμον αὐτῷ πρὸς τὴν τῶν αἰσθησεων ἐνέργειαν...

Cum dixisset in hiis que de anima de anima omni in communi et universaliter et singulariter de qualibet potentiarum ipsius, et quot sunt et que et in quo unaqueque secundum ipsarum esse, inter que et de sensitiva potentia cum fecisset sermonem et que est dixisset et in quo sensus dividitur et singulariter de unoquoque sensuum percurrisset et dixisset que ipsorum unius-cujusque potentia, a qua ipsum sentire, et que operatio et circa quid, et cum fecisset sermonem de sensibili circa unumquemque sensum, quantum oportunum erat ipsi ad sensuum actum...

Si je ne me trompe, ce n'est point là, la manière habituelle, beaucoup plus fruste, de Guillaume de Moerbeke<sup>1</sup>. Wüstenfeld<sup>2</sup> a cru devoir attribuer cette traduction du *De sensu et sensato* à Gérard de Crémone, d'après les indications, dit-il, du manuscrit 14385 de la B. N. de Paris. On lit bien, il est vrai, au fol. 44<sup>v</sup> de ce ms.,

1. Ce n'est que tout à fait exceptionnellement qu'on trouve, par exemple, dans les traductions de Guillaume de Moerbeke, l'imparfait du subjonctif si fréquent dans cette version du *De sensu et sensato*.

2. WÜSTENFELD, *Die Uebersetzungen arabischer Werke*, p. 67. « Hierher gehört auch die zweite Schrift de sensu mit Gerards Namen zu Paris, cod. 14385, schwerlich nach dem Commentar des Ibn Roschd, welcher erst ein Zeitgenosse Gerards war. » Nous n'avons pas trouvé dans ce ms., de commentaire attribué à Alexandre d'Aphrodise. — Wüstenfeld raisonne sur le fragment portant le titre *De sensu*, mais qui n'est en réalité qu'un extrait d'un commentaire du *De anima*.

cette note : « *Incipit liber Aristotelis phylosophy viri clarissimi et tocius phylosophie principis de sensu et sensato quem Geroldus transtulit in latinum.* » Et ce commentaire débute ainsi :

Virtutes quidem sensibilis quedam sunt necessarie aliis et quedam sunt propter melius.

Mais comme cet *incipit* nous l'indique, il s'agit ici non pas d'un commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, mais du commentaire sur le *De sensu*, d'Averroès, publié plusieurs fois.<sup>1</sup> Nous renvoyons à l'édition de Lyon de 1542, que nous avons sous la main, fol. 166 :

*Inc.* : virtutes quidem sensibiles.

*Expl.* : in dando causam de fortitudine et debilitate rememorationis loquendum est deest in secundo tractatu.

Cependant le fait que Gérard de Crémone est le traducteur de plusieurs œuvres d'Alexandre d'Aphrodise, m'incline à admettre comme plus probable l'opinion de Wüstenfeld.

#### B. — Texte reçu sous le titre *De sensu et sensato*.

Tractatus Alexandri Affrodisii de sensu et quomodo eciam (?), secundum intentionem Aristotilis. Verba Alexandri.

[D'après le ms. 16602 de la B. N. de Paris].

[Fol. 116v] Postquam consumavit Aristoteles, in libro suo qui *de anima* liber dicitur, sermonem in modo virtutis nutritive, consequenter addidit sermonem sūtum de modo sensus, et qualiter sit. Verum tamen rememoratur in primis omnium sensuum et loquitur in eis sermone universalī; deinde ostendit unumquemque eorum per se, non in eo in quo est unusquisque eorum secundum se; deinde dixit quod sensus fit per hoc quod movetur aliquid et recipit impressionem, et quod sensus non fit nisi per motum aliquem et impressionem quoniam mutatur a mutante. Dicimus ergo nos quod Philosophus intellexit per hunc sermonem suum, quod sensus fit per mutationem et impressionis susceptionem; deinde dixit qualiter fit illa impressio et quomodo est in primis in eo quod est, quia ex antiquis fuit qui dixit quod res suscepit impressionem ex suo contrario. Philosophus quidem non dixit illud, nisi quia est ex eis que convenienter ei quod vult de modo sensus que res est. Quod si quod in primis, non in primis nisi ab in primis, et sensus est aliqua impressionum, tunc non in primis non nisi ab in primis. Verum tamen Sapiens querit antequam determinet sensum et dicit quantum non sentit senciens seipsum cum sit sensibilis, sed sentit sensibilia extrinseca tantum. Solvit ergo hanc questionem dicens quod sensus non est nisi potentia, et ejus sensibile [117r] est res separata ab eo discretum ab ipso, quoniam non est aliqua ex retus que agat in se ipsam, videlicet

1. Cette identification a échappé à GRABMANN, *Forschungen über die lat. Aristotelesübersetzungen des XIII Jahrh.*, Münster, 1915, p. 199.

inprimat in se, sensus autem fit per passionem et susceptionem in pressionis ; cum ergo sensible non est presens, sensus est tunc potentia. Inquit Sapiens : sensus est duobus modis : aut potentia aut actu ; et similiter sensible duobus modis, aut potentia aut actu. Postquam ergo Sapiens consumavit sermonem suum quod sensus fit in pressionum susceptione, et quod sensus est duobus modis aut potentia aut actu, fecit sequi sermonem suum et dixit quomodo est suscipiens impressiones et a quo suscipit et illud an a suo simili an a suo contrario ; declarat ergo illud, dicens quod suscipiens impressiones a movente actu secundum formam<sup>1</sup> quam potest agens<sup>2</sup> in primens in ipsum, et quandoque suscipit impressionem et actionem a suo simili, et quandoque suscipit actionem et impressionem a suo contrario. Quod est quia res paciens non assimilatur agenti in primenti in se, antequam paciatur et suscipiat impressionem, cum ergo patitur et suscipit impressionem, fit similis agenti et in primenti in se. Redeamus ergo nunc ad illud in quo fuimus.

Dico ergo quod sensus existens potentia, non assimilatur in primenti agenti in se, antequam suscipiat impressionem et actionem. Cum ergo suscipit impressionem et actionem, fit similis ei procul dubio, immo fit unum, et Sapiens quidem dixit, postquam consumavit illud quod diximus ; et sermo ejus fuit, quod sensus est duobus modis : quorum unus est potentia et alter actu ; quod potentia et actus unusquisque eorum duabus distinguitur distinctionibus, ut faceret nos videre quod sensus non movetur neque patitur nunc ; dixit enim quod omnis res existens potentia, est secundum duos modos : quorum unus est sicut ille cuius non movetur neque patitur nunc ; dixit enim quod omnis res existens potentia est secundum duos modos : quorum unus est sicut ille cuius potentia et natura est ut suscipiat disciplinam quamvis sit non sciens ; et modus alter est sicut sciens et suscipiens scientiam et decorum ejus ; quamvis enim non sciat, tamen est sciens ; et similiter sciens actu, est secundum duos modos : quorum unus est sicut sciens qui non scit, et modus alter est sciens qui scit ; postquam ergo complevit Sapiens distinctionem potentie et actionis et quod unaqueque earum est secundum duos modos, dixit quod quando res est potentia ex specie prima, scilicet quando est potens suscipere rem, non convertitur ad actum absque alteratione, scilicet absque passione et susceptione impressionis ; et quando res est potentia ex specie secunda, scilicet quando est potens super actionem decenter perficiens eam, quamvis sit non paciens, tunc illud convertitur ad actum absque alteratione, scilicet absque passione et impressionis susceptione, sicut scriba sapiens quando scribit non alteratur.

Postquam ergo complevit Sapiens hoc, secutus est dicens quia non omnis potentia convertitur ad actum et permittatur ad ipsum cum alteratione et susceptione impressionis, distinguit ergo alterationem etiam et passionem et dixit quod alteratio est duarum specierum : quorum una est alteratio existens ex potentia ad actum, scilicet potentia que est speciei prime ; et est illa que existit per corruptionem rei e hac egressione rei<sup>3</sup> a disposicione secundum quam est. Species autem secunda est alteratio [117<sup>v</sup>] existens ex potentia ad actum, scilicet

1. *In marg.* vel per actionem. — 2. *Inter lin.* in alio paciens. — 3. *In ms. re.*

potencia que est speciei secunde, et est alteracio qua sit conversio ad actum sine introitu contrarie<sup>1</sup> rei super ipsam, neque exitu ejus ex disposicione sua, sed est ex essencia rei et eventu ejus ad actum et operacionem, et est alteracio completiva et perfectiva rei ; alteracio autem prima, scilicet species prima, est alteracio corrumpens, quoniam ipsa non sit nisi per corrupcionem rei et exitum ejus a disposicione sua ; alteracio autem que est ex specie secunda, fit sine corrupcione rei, immo cum complemento ejus et ipsius perfeccione et apparicione complementi ejus, sicut sciens quietus ; ipse enim preparatus discipline absque corrupcione alicujus disposicionum ejus, et non dicitur hec species alteracionis vera, quoniam alteracio vera, conversio est de re ad rem et contrario ad rem. Quod si nominet eam aliquis alteracionem, est genus aliud et natura alia ex naturis alteracionum. Sciens enim scit absque alteracione et absque motu inprimente ipsum. Quod si non alteratur non permutatur eciam a disposicione sua, neque permutacione qualitativa, neque permutacione locali. Jam ergo declaratum est, quod sensus existens potencia ex specie secunda, convertitur et permutatur ad hoc ut senciat actu perfecte et complete, non per passionem et susceptionem impressionum.

Postquam ergo complevit Sapiens rememoracionem harum rerum et declaravit eas, distinxit iterum permutacionem et dixit quando permutatur virtus ad actum absque alteracione, et est potencia existens secunda, similis scientie<sup>2</sup> quando non est cum disciplina. Scit enim rem absque motu et sine alteracione et non nominatur hec scientia, motus neque alteracio ; sed est species alia ex speciebus permutacionis, et est complens et perficiens apparicione scientie per causam suam. Scientia autem existens per disciplinam et est species prima potencie, non est nisi per motum et alteracionem et nominatur hec permutacio motus et alteracio. Cum ergo istud sit secundum hoc, tunc oportet, ut dicamus, quod species alteracionis sunt due species alteracionis existens ex potencia ad preparacionem, scilicet preparacionem actus ; et altera est ex preparacione ad actum.

Postquam ergo complevit Sapiens declaracionem harum rerum, rediit ad sensum et exposuit sensum existentem potencia ex specie prima, et qualiter sit, ex quibus rebus permutatur ad preparacionem et quid sit sensus existens cum potencia ex specie secunda et qualiter fit, ex quibus rebus permutatur ad actum. Dicit ergo quod sensus existentis cum potentia species prima permutata ad preparacionem est<sup>3</sup> apud generationem animalis ; animal enim quod in generacione est non est aliquod ex generibus rerum adhuc, sed suscipiens preparacionem sensus. Cum ergo generatur<sup>4</sup>, et evacuatur ab eo, est in eo tunc preparacio sensus, scilicet quia est preparatum sensui. Cum ergo sensibile est presens, sentit ipsum illico sicut sciens preparatus ad scienciam ; ipse enim quando vult scit ; similiter res, quando est preparata sensui et sensibile est presens, sentit ipsum illico.

Preterquam ergo complevit Sapiens modum<sup>5</sup> sensus existentis cum duabus potenciis, et qualiter sit unusquisque eorum, dixit post illud

1. In ms. contrarii (?). — 2. In marg. vel alio scienti. — 3. Inter lin. vel fit.  
— 4. Inter lin. idest completur. — 5. Inter lin. vel proprietatem.

et qualiter sensus cum actu et dicit quod sensus actu est sicut sciencia equaliter. Verumtamen diffe [118<sup>r</sup>] runt due potencie : potencia sensus et potencia sciencie, per proprietatem tantum unam : quod est, quia causa sensus est extrinseca, non in senciente, scilicet visum non est intra visum videntis, neque auditum est intra auditum audentis, sed est extra ipsum. Rei autem, que dicitur racio et sciencia, causa est de intus, non extra. Et declaravit Sapiens illud et ostendit ipsum quod est, quia dixit quod sensus suscipit res particulares quas impossibile est esse intra sencientem. Sunt enim eis individua fixa stancia. Racio autem et sciencia sciunt res universales quibus non sunt individua fixa stancia, sed essencia eorum et eorum fixio est intra cogitationem et mentem.

Et declaravit Sapiens et exposuit qualiter etiam est illud, per hoc quod dixit quod res sencientes et cause (?) essencie earum sunt res particulares et in eis est fixio earum ; universalium autem essencia est in cogitatione cogitantis, et fit voluntas cogitationis in eis penetrans, quoniam res cadentes sub cogitatione sunt in nobis et ad nos ; scilicet quoniam volumus, venimus cum universalibus ornare, sit propter illud causa sensus cogitationis in nobis de intus et non est voluntas sensus sensibilium ad nos.

Dico quod nos quando volumus, non sunt apud nos et sentimus ea, et dico quod sicut sensus non potest sentire sensibile suum nisi per presenciam ejus, similiter et artes<sup>1</sup>, eciam non possunt efficere aliquid nisi per presenciam ejus quod fabricatur ; dico quod artifex non potest fabricare aliquid nisi per<sup>2</sup> presenciam ejus quod fabricatur, si non sit es aut aliqua ex materiis in quibus possibile est ut agatur.

Et Sapiens quidem declaravit in libro suo, scilicet libro *de anima*, et ostendit in quo fit voluntas cogitationis in eis, et non fit voluntas sensus in nobis, ostensione sufficiente. Et nos quidem redimus nunc ad illud in quo fuimus. Dico ergo sermone aggregato quod Philosophus diffinit sensum et dicit quod est existens per potenciam ex specie secunda, existens sicut sensibile actu ; nam dum ipse patitur et suscipit impressionem sensibilis non est similis ; postquam patitur et suscipit impressionem, assimilatur ei et fit sicut illud. Et non intelligit Sapiens per passionem nisi alteracionem. Hec autem species non est ex speciebus alteracionis vere. Sed cum nos non possumus res omnes secundum veritates nominum suorum, nominamus hanc speciem, alteracionem eciam. Nos enim ostendimus et explanamus nuper, quod permutatio potencie secunde, scilicet preparate ad actum, fit ad actum sine motu, et sine permutacione et alteracione. Jam ergo nunc clarum est et certum quod diffinio sensus est permutatio existens ex potencia existente ad actum sine passione et sine alteracione et sine motu omnino, sicut dixit Sapiens et ostendit sermonibus cogentibus sufficientibus, inquit expositor. Nos volumus nunc rememorari hic..... dicit Sapiens, et ostendere ea sermone absidente abreviato ut possit mens<sup>3</sup> servare ea. Dico ergo quod Sapiens dixit in primis sensum et ostendit ipsum dicens quod sensus fit [118<sup>r</sup>] per passionem et motum. Deinde dixit passionem et inquisivit de ea et an paciatur res ex suo simili an ex

1. *In marg.* in *alio fabricatores*. — 2. *Om. in ms.* — 3. *Inter lin.* vel *cogitacio*.

suo contrario. Deinde quesivit et dixit quare non sentit senciens se ipsum cum sit sensibile. Absolvit ergo questionem dicens, quia sensus est potencia, oportet ut sit sensibile ejus actu, scilicet sensibile potens ut faciat sensum, actu sensum. Deinde distinxit sensum et dixit quod sensus est duarum specierum : quarum una est potencia et altera actu. Deinde distinxit actionem et passionem, et dixit quod actus est motus agentis et passio est motio imprimentis in pacientem. Deinde dixit passionem et dixit quod res movetur et patitur ab agente quod actu est secundum dispositionem secundum quam paciens potest esse ; propter illud ergo sit, quod res dum permanet in via passionis, non simulatur agenti ; cum ergo patitur et suscipit impressionem, fit similis ei. Dicit ergo Sapiens propter illud, quod sensus est duarum specierum : aut potencia, aut actu ; nam dum ipse permanet sensus potencia non similitur sensibili ; cumque fit actu fit similis sensibili ; deinde distinguit potentiam dicens quod potentia est duarum specierum : quarum una est potencia, in ejus essencia est susceptio actus, et est potencia ylealis ; species secunda est potencia preparata ad actum. Deinde distinguit actum etiam dicens quod actus est duarum specierum : quarum una est agens preparatum ad actum, quamvis sit quiescens, non agens ; et species secunda est actu et opere, scilicet quia non est.

Deinde rememoratur etiam potencie et dixit quia non omnis potencia que convertitur ad actum convertitur ad ipsum et permittatur cum alteracione. Deinde distinxit alteracionem et etiam dixit quod alteracio est duarum specierum : quarum una est per passionem, altera absque passione et mocione. Deinde distinxit passionem etiam et dixit quod passio est duarum specierum : quarum una est absque corrupcione ex contrario suo et absque exitu de dispositione ad dispositionem, sed fit cum conservacione rei, secundum dispositionem suam et ascensionem suam et suam incessionem ad complementum sui et sui perfectionem ; et fit species secunda per corrupcionem rei ex suo contrario et per exitum ejus de dispositione ad dispositionem ; species autem prima permittatur absque exitu ex dispositione sua, sicut diximus nuper ; sed fit per incessionem suam ad complementum suum et suam perfectionem ex suo simili. Agens enim actu, simulatur preparato suscepções ejus actu. Ostendit ergo Sapiens per sermonem suum istum, quod sensu quamvis paciatur ex suo sensu, verumptamen non patitur sicut relique res que paciuntur et permutantur de dispositione ad dispositionem, sicut permutacio grani ad spicam et spice ad granum. Deinde rememoratur Sapiens sensus etiam et dicit quod hic non dicitur alteracio vera, quoniam non patitur et suscepit impressionem et non nominamus eum hoc nomine, nisi propter ea quod non invenimus ei nomen conveniens, propter structuram nominum et lingue.

Postquam ergo Sapiens complevit declarationem harum rerum, diffinivit sensum, et dixit quod sensus est ut fiat senciens similis sensibili per potentiam que est ex potencia, specie secunda. Cum ergo patitur senciens ex sensibili, fit similis ei actu ; et non intelligit Sapiens per passionem [119<sup>r</sup>] hic nisi intencionem secundam ; dico permutacionem factam absque alteracione et absque mocione et sine exitu de dispositione ad dispositionem servantem essenciam ejus ascendentem, incidentem ad complementum sui. Jam ergo ostensum est nunc et

certificatum sermonibus cogentibus sufficientibus quod sensus est existens cum potentia secunda paciens in primentem incedens ad actum in sensibili, absque alteracione et motu omnino.

Expletus est tractatus Alexandri de *Sensu*.

Résumons les quelques considérations faites au sujet du *De sensu*. Les mss. 16602 de la B. N. de Paris, et 996 du Caïus College de Cambridge contiennent un court traité *De sensu et sensato* attribué à Alexandre d'Aphrodise. Ce ne peut être là qu'un extrait. Nous y avons reconnu en effet un fragment d'un commentaire sur le *De anima*. Alexandre d'Aphrodise a écrit plusieurs Περὶ ψυχῆς : un ouvrage personnel dont fut extrait le Περὶ νοῦ ; et un commentaire sur l'œuvre d'Aristote, aujourd'hui perdu. Le *De sensu* des mss. 16602 et 996 n'est pas extrait du Περὶ ψυχῆς, ouvrage personnel d'Alexandre. Il se présente comme un commentaire littéral du texte d'Aristote. Il se pourrait donc que nous ayons dans ce *De sensu*, un fragment du commentaire d'Alexandre sur le *De anima* d'Aristote. Ce fragment aurait été traduit de l'arabe par Gérard de Crémone. Les mss. ne lui attribuent pas, il est vrai, cette traduction, d'une façon explicite. Remarquons toutefois que ce texte se trouve dans des manuscrits qui se présentent comme des recueils des œuvres d'Alexandre, qu'il suit immédiatement le *De motu et tempore*, dont la traduction est attribuée nommément à Gérard. — Les philosophes de la fin du XII<sup>e</sup> siècle auraient donc pu connaître ce fragment.

Mais il existe un long commentaire d'Alexandre sur le *De sensu* d'Aristote. Le texte grec en a été publié par les presses Aldines en 1527 ; réédité d'une façon plus critique par Wendland (*Commentaria in Aristotelem graeca*, Vol. III, P. I, Berlin, 1901). En voici l'incipit et l'explicit :

I. Εἰπὼν ἐν τοῖς Περὶ ψυχῆς περὶ τε ψυχῆς τῆς συμπάσης κοινῶς καὶ καθόλου.

E. καὶ μνημονεύει ὅτι μετὰ τὸ βίβλιον τοῦτο τὸ Περὶ μνήμης καὶ ὑπουργεῖται.

De ce commentaire il existait au moyen âge une traduction. L'auteur en est inconnu. Serait-ce Gérard de Crémone ? C'est possible. Le catalogue des traductions de Guillaume de Moerbeke est dressé d'une façon assez précise. Il ne contient pas de version du *De sensu* d'Alexandre. En dehors de Guillaume de Moerbeke, on ne connaît comme traducteur d'Alexandre que Gérard de Crémone. De plus, dans son *Commentaire des Météores*, Albert le Grand rapporte des opinions d'Alexandre qui me paraissent extraites du *De sensu*. Or à l'époque de ce commentaire d'Albert le Grand,

il paraît difficile d'admettre que Guillaume de Moerbeke eût traduit Alexandre d'Aphrodise. La traduction du *De sensu* aurait donc existé avant lui (Cf. plus loin, p. 108, note).

3. — TRADUCTION DU « *De motu et tempore* ».

A. — *Les manuscrits.*

Paris, B. N., ms. 16602.

Fol. 115<sup>r</sup>. Tractatus Alexandri Affrodisiae de tempore, translatus a magistro Girardo Cremonensi in toledo. Verba ejus.

I. Sicut difficultas sermonum illorum qui a vobis in loco dissenciant est sermo eorum qui estimant.

E. non est unum continuum sempiternum secundum dispositionem unam. Expletus est tractatus. (fol. 116<sup>v</sup>)

Paris, B. N., ms. 6443.

Fol. 194<sup>r</sup>. Incipit liber de Alex. de tempore.

I. Sicut difficultas sermonum.

E. secundum dispositionem unam.

Paris, B. N., ms. 6325.

Fol. 49<sup>r</sup>. Incipit liber Alexandri de motu et tempore translatus a G. de greco in latinum.

I. Sicut difficultas sermonum.

E. Secundum dispositionem unam. Explicit.

Cambridge, Caëus College, ms. 996 [497].

Fol. 52. Incipit tract. Alexandri Affrodisii de tempore, translatus a mag. Giraldo Cremonensi in toledo. verba ejus.

I. Sicut difficultas sermonum.

E. Secundum dispositionem unam.

Münich, Staatsbibl., ms. 9559, fol. 15<sup>v</sup>-16<sup>r</sup>.

B. — *Texte du De motu et tempore. (a)*

Tractatus Alexandri Affrodisii de tempore, translatus a magistro Giraldo Cremonensi in Toledo. Verba ejus.

[Fol. 115<sup>r</sup>] Sicut difficultas sermonum illorum qui a nobis <sup>1</sup> in loco dissenciant, est sermo eorum qui estimant quod est tres habens dimensiones, similiter difficultas solucionis est sermo eorum qui estimant de

1. Aliorum a nobis C.

(a). D'après le ms. B, avec les variantes les plus importantes de A C.

tempore, quia<sup>1</sup> non est orbis<sup>2</sup> neque motus ejus neque numerus motus ejus<sup>3</sup>, et nos quidem jam loquuti fuimus in alio loco de tempore sermonem prolixum; nos autem nunc loquemur breviter, ut<sup>4</sup> forsitan rememoremur hic rerum, quarum<sup>5</sup> non illic rememorati fuimus cum abbreviatione.

Dico ergo quod sermo eorum qui estimant quod tempus est ipse orbis, est sermo vanus et<sup>6</sup> dignus ut rideatur de eo qui ipsum dicit, cum orbes sint multi in momento, et non sint tempora multa in momento<sup>7</sup>, et cum ex tempore sit preteritum et futurum, et orbes non sint ita. Et sermo eorum qui estimant quod motus scilicet<sup>8</sup> motus orbis, sunt<sup>9</sup> tempus, est sermo debilis, quoniam partes temporis quando autumantur<sup>10</sup>, sunt tempus, sed in alio postremum motus partes circularis quando autumantur, non sunt motus circularis; et sermo eorum qui estimant quod tempus sit motus, sermone plano non est necessarie susceptionis, quoniam, motus<sup>11</sup> est in moto et in loco, qui est moto, immo<sup>12</sup> in omni loco. Et iterum motus est velocior motu, quoniam motus orbis<sup>13</sup> quod superioris qui non tollitur vel cessat<sup>14</sup> est velocior motu Saturni; et motus Saturni, est tardus; tardum autem et velox non sunt in tempore, immo<sup>15</sup> in motu et<sup>16</sup> similiter motus orbis lune est velocior aliis; velox autem et tardum non sunt determinata nisi in tempore, cum motus velox sit qui in parvo fit tempore, et motus tardus qui in multo fit tempore. Quidam autem putant quod tempus non est omnia illa, neque numerus motus orbis; estimant quod ipsum est unum occurrens rebus. Dicunt enim quod si estimaremus orbem stantem, esset stacio ejus in tempore, et cum stacio ejus esset in tempore, tunc motus esset in tempore. Verum quod ipsi dicunt non est verum; quoniam si estimaremus orbem<sup>17</sup> stantem, destrueretur tempus. Cum ergo tempus sit existens et est<sup>18</sup> numerus motus orbis, tunc quid nocet existimari diversum illius, estimant<sup>19</sup> enim quod sphaera lune tangit sphaeram terrae et non nocet<sup>20</sup> illum<sup>21</sup> in esse suo<sup>22</sup> et sua essentia exaltata<sup>23</sup> super eam et ex eo quod advenit ei. Inquirunt autem de essentia illius temporis et propter quam rem factum est tempus, immo, que sit demonstracio<sup>24</sup> super essentiam<sup>25</sup> et an non estimetur post<sup>26</sup> ipsum tempus aliquid<sup>27</sup> existens aliud; loquar autem in tempore secundum sententiam Philosophi preter quod dissenciam ab eo in aliquo. Estimatur autem quod dicitur sermone dyalectico<sup>28</sup>, numerus motus orbis orientalis, et aliter diffinicio ejus est, quia est spaciū quod numerat<sup>29</sup> motus et dico<sup>30</sup> quod numerus est secundum duos<sup>31</sup> modos, sci-

1. Quod C. — 2. secundum A. — 3. neque... ejus, om. C. — 4. nisi A. — 5. A C, qua tamen B. — 6. C, vanus, dignus A, vicinus B. — 7. et non sint... momento, om. A per homœot. — 8. A C, secundum B. — 9. sicut A, sit C. — 10. autumantur sunt tempus... quando, om. C per homœot; autumantur. sunt tempus, sed partes motus circularis q. a. sunt tempus sed partes m. c. q. a. non sunt motus circularis; et sermo eorum A. — 11. motus... motu quoniam, om. A per homœot. — 12. A C, numero B. — 13. orbis quidem B. — 14. A C, vel cessat om. B. — 15. A C, numero B. — 16. A C, est B. — 17. debere A. — 18. A C, om. B. — 19. estimatur A. — 20. valet C. — 21. illud A C. — 22. inest sermo A. — 23. superexaltata B. — 24... monstracio deest in B propt. detrim. — 25. A C, essentia B. — 26. secundum A. — 27. A C, aliud B. — 28. A C, estimat autem quia distat sermone dico B. — 29. quod est numerans A C. — 30. dicat B. — 31. om. B.

licet numerus numerans aliud et est ille qui est in anima, et numerus qui numeratur per aliud, sicut esse rerum et earum individua ex hominibus et bestiis aliis<sup>1</sup>. Tempus<sup>2</sup> autem est quod numeratur<sup>3</sup> per aliud, scilicet per motum, quoniam secundum motum et paucitatem ejus et ipsius multitudinem est<sup>4</sup> et secundum mag [115<sup>v</sup>] nitudinem super quam movetur, similiter est motus. Cum ergo magnitudini<sup>5</sup> sit primum et postremum, tunc motui qui est super eam est primum et postremum et temporis<sup>6</sup> quod est numerus illius motus est primum et postremum et non sit tempus numerus, nisi propter primum et postremum determinata<sup>7</sup> in motu, quoniam numero dicit primum et postremum. Unum<sup>8</sup> enim est primum in numero, postremum existens post primum; cum ergo estimamus motum, estimamus tempus, et similiter quando estimamus tempus, estimamus motum, et similiter nos numeramus compar cum compari ejus et dicimus iste numerus est sicut iste numerus. Cum ergo est motus<sup>9</sup>, est tempus per quantitatem ejus, quia<sup>10</sup> est numerus ejus in hoc modo. Et dico quod tempus non fit numerus motus<sup>11</sup> orbis absque aliis motuum, nisi quoniam non est motus velocior eo, et non numeratur aliquid et cubatur aliquid<sup>12</sup> et mensuratur aliquid<sup>13</sup>, nisi cum eo quod est minus illo. Numerantur ergo res multe cum uno et meciuntur spacia longinqua cum cubito et mensurantur mensure cum caficio aut cum eo quod est minus ipso, et dico quod motus non tollitur vel cessat<sup>14</sup>, neque tolletur<sup>15</sup>. Et non dico quod tempus est numerus quamvis sit unum conjunctum continuum nisi quoniam estimacione est multa; non sunt enim tempora nisi potentia et estimacione non esse<sup>16</sup> actu et de re<sup>17</sup> quidem conjuncta sicut lignum longum, dicimus quod<sup>18</sup> mensura ejus ita est et ita, scilicet cubitus quando non dividitur actu, et ita indicium ejus quod numeratur ab alio non est nisi separabile. Et dico quod ex tempore est preteritum, et ex eo est futurum et instans quidem est in tempore sicut punctus in linea. Verumtamen diferencia inter utraque est, quod punctum in linea est actu; instans autem estimacione est, non actu, et quod est inter duo instanciam tempus est, et instans quidem non est tempus, quoniam partes temporis sunt tempora, et instans autem non dividitur.

Et instansquidem quando currit, facit tempus et cum tempus est actu ipsum non dividitur in annos<sup>19</sup> et menses aut dies, nisi estimacione. Et similiter inter ei instancia in ente. Quod si esset divisibile actu esset inter partes ejus spaciun quod non esset tempus, sicut motus est unus et non potest esse ut exeamus de motu ad motum, ita ut inter utrosque sit aliquid quod non sit motus. Et non est possibile ut sit inter duo tempora spaciun quod non sit tempus; tempus igitur est unum actu, quamvis dividatur<sup>20</sup> potentia, et non potest esse ut tempus sit ex instantibus, quorum quedam sunt<sup>21</sup> posita ad latus aliorum. Verum<sup>22</sup> instans quan-

1. et aliis *B.* — 2. Tempus... secundum, *om. A.* — 3. numeratur super motum, quoniam *C.* — 4. est... motus, *om. A.* — 5. magnitudinis *A C.* — 6. *C.*, tempus *A B.* — 7. determinata... postremum, *om. C per homæt.* — 8. *C.*, unus *A B.* — 9. et *C.* — 10. *B.*, quare *A.*, querere est ejus in *C.* — 11. *A C, om. B.* — 12. *A C, om. B.* — 13. *C, om. A B.* — 14. *B, om. A C.* — 15. idest cessabit *A.* — 16. esse et *B.* — 17. *A C.*, dicere *B.* — 18. dicimus quod, *om. C.* — 19. terminos *A.* — 20. dividitur *B.* — 21. sint *A B.* — 22. et eorum *A.*

do currit, facit tempus, sicut diximus. Et dico quod non scitur tempus, nisi per motum, propter primum et postremum que comitantur motum; nam quando autumamus principium motus et postremum ejus, autumamus tunc tempus quod est inter utraque et non fit ex instantibus tempus, sicut non fit ex punctis, linea. Et dico etiam<sup>1</sup> quod motus numerat tempus<sup>2</sup>, secundum quod tempus numerat motum. Et dico quod motus reliquorum orbium sunt diversi in velocitate, sed motus orbis orientalis, absque dubio, est velocior eis et est secundum ordinem. Numerus<sup>3</sup> ergo ejus sine numero<sup>4</sup> aliorum motuum reliquorum orbium est tempus<sup>5</sup>, cum res non mensuretur, nisi per id quod est minus sicut diximus ante hoc. Et dico [116<sup>r</sup>] quod si destrueretur<sup>6</sup> anima<sup>7</sup> que numerat motus<sup>8</sup>, destrueretur<sup>9</sup> tempus, et si destrueretur<sup>10</sup> anima<sup>11</sup> non moveretur<sup>12</sup> orbis, et si non moveretur<sup>12</sup> orbis, destruerentur motus omnes quoniam ipse est causa motuum omnium, et sic temporis<sup>13</sup>.

Quod si accidit ambiguitas aliquibus speculatoribus et dixerunt<sup>14</sup> quomodo numerat tempus motum, cum non sit de genere ejus, dicemus<sup>15</sup> sicut numerat cubitus lignum quamvis non sit lignum<sup>16</sup> de genere ejus; sic<sup>17</sup> dico quod tempus numerat omnem motum augmenti et et vetustatis et mutacionis; ipsum enim illos motus omnes numerat, non per hoc quod ipsi<sup>18</sup> sunt augmentum et vetustas et mutacio. Et dico quod tempus, cum hoc quod ipsum est numerus motus, est ipsum etiam numerus quietis, nam nos dicimus quod quies<sup>19</sup> est diei aut noctis, sicut dicimus illud in motibus; ipsum ergo est numerus quietis<sup>20</sup>, secundum quod diximus, sicut est numerus motus, et illud quidem manifestum est et planum. Et dico quod non est tempus<sup>21</sup> velocius et tardius tempore, et causa in illo est quia ipsum non est<sup>22</sup> numerus nisi motus equalis habentis esse divisum vel elementum non<sup>23</sup> immo<sup>24</sup> secundum rem unam semper et est motus orbis. Et dico quod motus diversi fiunt per individua et formam; sed tempus est unum<sup>25</sup> non divisum<sup>26</sup>. Hoc quidem est ex eis quibus declaratur quod tempus non est motus, et motus<sup>27</sup> quidem<sup>27</sup> non cognoscitur nisi per motorem et motor est faciens eum; similiter tempus non cognoscitur nisi per instans, et instans est faciens ipsum et ipsi<sup>28</sup> quidem non est generacio vel esse, et non est generacio vel esse nisi instantis, et ejus generacio est in mente et non in essencia temporis, quoniam substantia ejus est una in essencia sua, neque transit super ipsum mutacio neque permutacio. Immo<sup>29</sup> ipsum est permutans res que sunt sub eo, et a motu qui est numerus ejus sub generacione et corruptione in partibus que sunt sub sphaera lune; et dico quia si non esset instans<sup>30</sup>, non

1. om. A C. — 2. quod tempus numerat etiam motus C. — 3. A C, numero B. — 4. sine n., om. A. — 5. idem est quod tempus C. — 6. A, destruatur C, destruerentur B. — 7. A C, omnia B. — 8. qua numeratur motus A. — 9. A, destruatur B C. — 10. A, destruerentur B, destruatur C. — 11. A C, omnia B. — 12. movebitur C. — 13. C, et... om. A B. — 14. dixerint B. — 15. dicemus quod A. — 16. cubitus C. — 17. C, et A B. — 18. tempori C. — 19. tempus A. — 20. B, om. A C. — 21. om. A B. — 22. non est nec motus equalis habentis esse plenum non dividitur, et hoc quidem est ex eis quibus declaratur quod motus non est tempus, immo C. — 23. om. B. — 24. A C, numero B. — 25. unum et B. — 26. diversum B C. — 27. om. A. — 28. tempori C. — 29. numero B. — 30. tempus B.

esset tempus determinatum<sup>1</sup> et si tempus non esset, non esset instans<sup>2</sup> et cum tempus non cognoscitur nisi per hoc quod motui est primum et postremum; et primum et postremum sunt instans, non cognoscitur tunc tempus nisi per tempus. Et dico quod res omnes sunt in tempore quoniam moventur et quiescent et tempus est numerus<sup>3</sup> motus et quietis et quod non movetur neque quiescit, non est in tempore. Et dico cum illo quod res sempiterne non occurrunt ex tempore alicui rei, quoniam ipse<sup>4</sup> non veterascunt ex tempore, quia non sunt in eo neque manentes<sup>5</sup> sub eo, et non veterascunt nisi res cadentes sub tempore. Et non oportet ut estimet de nobis aliquis<sup>6</sup>, quando dicimus quod tempus est numerus quietis, sicut est numerus motus, quia necesse est nobis concedere quod diameter tocius est quietus<sup>7</sup> et quod centra sunt quieta, quare necesse sit ut sint in tempore; nos enim non estimamus quod accidit<sup>8</sup> omni<sup>9</sup> quod non movet tantum<sup>10</sup> neque movetur tantum inest quies<sup>11</sup>, immo non accidit nisi ei cui inest ut moveatur et ut quiescat, et hoc est illud quod diximus illic expellens hanc ambiguitatem. Cumque de polis et centris dicamus quia non moventur, tunc non dicimus de eis quia sunt quieta<sup>12</sup>, quoniam non est in natura eorum moveri, tunc non oportet ut sint in tempore. Et dico quod Philosophus estimavit quod tempus non est faciens veterascere<sup>13</sup> illud quod veterascit, immo non<sup>14</sup> accidit vetustas et fit nisi in tempore; et cum processit dixit quod omne quod veterascit<sup>15</sup>, veterascit ex contrario suo; [116<sup>v</sup>] tempori autem non est contrario, neque<sup>16</sup> ipsum est contrario alicui rerum, quoniam non est tempori qualitas, et cui non est qualitas non est ei contrario, et iterum tempus est separatum ab omnibus generatis, et non est aliqua ex rebus compar contrario suo; et Philosophus quidem estimavit quod tempus numerat motum per hoc quod ipse est motus, et non numerat ipsum propter hoc aliquid quod ei approprietur<sup>17</sup>, cum tempus numeret motum augmenti<sup>18</sup>, non per hoc quod ipsum sit augmentum<sup>18</sup>, et numeret mutationem non per hoc quod est mutacio, immo per hoc quod est motus. Ipsum igitur numerat omnem motum cum intencione, quia numerat omnem speciem ex speciebus motus, sicut ipsum numerat ex spaciis; ipsum enim enumerat eas ex re communi que est eis non per rem qua motus approprietur<sup>19</sup>. Et dico iterum quod motus<sup>20</sup> numerat tempus, quoniam dies non est nisi numerus motus orbis viginti quatuor horarum; deinde numerat per istas<sup>21</sup> horas<sup>22</sup> secundum duplicitatem et reliquum tempus multum. Et Philosophus quidem dicit, quod demonstracio super hoc quod tempus non est habens generacionem neque principium est quod illud quod generatur, non generatur nisi in tempore, quoniam sermo noster fuit et erit et existens<sup>23</sup> et non erit est propter tempus; et similiter sermo noster ante et post et quando et que sunt<sup>24</sup> similia illis. Quod

1. esset instans *B*. — 2. et si tempus... instans, *om. B.* — 3. *dupl. A.* — 4. quoniam ipse, *om. A.* — 5. intrantes *B C.* — 6. aliquid *B.* — 7. quietis *C B.* — 8. *om. A C.* — 9. omne *C.* — 10. *om. A C.* — 11. *C, om. A B.* — 12. quiete *A*, quietate *C.* — 13. *om. A C.* — 14. *om. C.* — 15. quod veter. *om. C.* — 16. neque... ei contrario, *om. A.* — 17. *A C*, prohibetur *B.* — 18. *A C*, argumenti *B.* — 19. approprietur *B.* — 20. Et dico q. m. iterum *B.* — 21. instans *A.* — 22. horas.. dicit quod, *om. A.* — 23. erit et est per instans *C.* — 24. querit *B.*

si aliquis dixerit, quod hoc tempus non fuit ante, cum sit existens et non erit post, cum sit existens, quia oportet quod ante tempus sit tempus et post partes temporis sit tempus, dicemus quod si non fuerint ante et post, non consumabitur tempus, et si non consumabitur tempus, tempus vero in se ipso est unum et non multiplicatur apud nos nisi mente<sup>1</sup>, secundum quod ipsa mensurat et, estimat ipsum; et similiter dicemus quia existens et erit, non est nisi secundum quod estimamus; in se ipso vero est unum continuum sempiternum secundum dispositionem unam. Expletus est tractatus.

Il existait donc aussi au XIII<sup>e</sup> siècle un fragment attribué à Alexandre d'Aphrodise, intitulé *De tempore*, ou *De motu et tempore*. Ce fragment semble bien être un extrait du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise sur les *Physiques* d'Aristote (IV liv., ch. XII; éd. Berlin, 220 b, 32 sq). Le texte grec de ce commentaire a disparu, ou plutôt, il n'a pas encore été identifié. Il existait encore au IX<sup>e</sup> siècle. On en fit à cette époque une traduction arabe (Voir plus haut, ch. V, p. 22); et Averroes en donne quelques citations. Gérard de Crémone en fit, à Tolède, une traduction latine. Les écrivains de la fin du XII<sup>e</sup> siècle pouvaient donc en avoir connaissance.

#### 4. — TRADUCTION DU « *De augmento* ».

##### A. — *Les Manuscrits.*

Dans son *Commentaire du De generatione et corruptione*, Albert le Grand cite maintes fois Alexandre d'Aphrodise. Une de ces citations nous intéresse ici particulièrement. (Je cite Albert le Grand) :

Propter hoc et his similia forte dixit Alexander, quod dictum id, scilicet augmentum partis homiomeræ est secundum formam, et non secundum materiam, fuit inventum ab Aristotele non per viam rationis probantis, sed quia pauciora ad hoc videbantur sequi inconvenientia. Et si verum dixit Alexander, tunc dictum istud potius est fuga inconvenientium quam veritas. Dixit enim Alexander quod si augmentum est per additionem advenientis alicujus, quod tunc augmentum fit per accumulationem advenientis cum eo cui advenit. Accumulatio autem non est nisi secundum partes materiae, et videtur augmentum esse secundum materiam. Cujus etiam dedit idem Alexander rationem: Si enim fiat augmentum aliquo, extrinseco adveniente, oportet id adveniens subintrare in partes ejus cui advenit: quia propter hoc dedit natura corpori quod augetur vias quae sunt venae, et poros, et spongiositatem. Constat autem quod subintratio est in materiales partes, et ita iterum augmentum secundum materiam fieri videtur. Addit etiam Alexander, quod augmentum fit per modum mixtionis aquae

1. mente vel estimacione C.

Alexandre d'Aphrodise.

cum vino, ut dicit Aristoteles : quae mixtio absque dubio secundum partes est materiae et non formae. Figura enim non miscetur nec quantitas quae sunt ex parte formalium membrorum. »<sup>1</sup>

A l'époque où il écrivait son commentaire sur le *De generatione*, Albert le Grand connaissait donc une théorie d'Alexandre d'Aphrodise qui peut se résumer ainsi : *Augmentum est secundum formam et non secundum materiam*. Averroès avait connu aussi cette opinion<sup>2</sup>. Mais à comparer les textes de ces deux philosophes, on se rend compte que si Albert le Grand a connu le commentaire d'Averroès, il a néanmoins pris contact direct avec les passages dans lesquels Alexandre émettait son opinion.

Et c'était possible ; car il circulait un petit traité en latin d'Alexandre d'Aphrodise, sous ce titre : *Liber de augmento*. De ce bref opuscule, il nous reste plusieurs manuscrits :

Paris, B. N., ms. 16602.

Fol. 119<sup>r</sup>. *Tractatus Alexandri Affrodisii in hoc quod augmentum et incrementum fiunt in forma et non in yle*. Alexander.

- I. Aristoteles dicit in libro de generatione et corruptione quod augmentum et incrementum.
- E. Philosophi quod augmentum sit in forma non in materia (fol. 119<sup>r</sup>).

Paris, B. N., ms. 6443.

Fol. 194<sup>r</sup>. *Incipit liber Alexandri philosophi de augmento*.

- I. Aristoteles dicit in libro.
- E. sit in forma non in materia (fol. 194<sup>r</sup>).

Paris, B. N., ms. 6325.

Fol. 231<sup>v</sup>. *Incipit tractatus Alexandri quod augmentum et incrementum fiunt in forma et non in yle*.

1. ALB. LE GR., *Comm. de Gen. et Corrupt.*, lib. I, tr. III, cap. VIII ; t. IV, p. 382.

2. AVERROÈS, *De Gen. et Corrupt.*, lib. I, *Summa secunda*, cap. III ; éd. Venise, t. V, p. 161<sup>r</sup>. « Additio ergo omnium miscibilium non est nisi secundum formam. Quod autem augmentatum non est, nisi quantitas, in quantum habet formam, manifestum est ex hoc, quoniam illud, quod augetur, debet esse permanens, sed non permanent, nisi quantum habent qualitatem, non in eo quod sunt partes : cum, in quantum sunt partes in se, sunt in se continuo fluxu. Secundum hoc igitur intelligendus est sermo magistri, non secundum quod Alexander intellexit, quoniam magister non dicit quod augmentum est in materia sine forma, vel e converso, sed in omnibus partibus augmentati secundum formam, non secundum materiam, scilicet secundum quam sunt partes ; corpus autem non habet partes, nisi in quantum materia : partes autem sunt in fluxu, in quantum sunt partes et in permanentia, in quantum habet formam ; et quia augmentum non est augmentati, nisi in quantum permanet, contingit ut non sit augmentatum in partibus, nisi in quantum habet formam. Et visum est mihi quod differentia magna est inter hoc et sermonem Alexandri, et videtur mihi quod qui quaestionem dissolvit eo modo, quo dissolvit Alexander, quod non dissolvit, sed permuat quaestionem. »

I. Aristoteles dicit (puis, mots effacés).  
E. in forma et non in yle.

Cambridge, Caius College, ms. 996 [497].

Fol. 53. Incipit tractatus Affrod. in hoc quod augmentum et incrementum fiunt in formacione et non in yle. Alexander.

I. Aristoteles dicit in libro.  
E. sit in forma non in materia.

*B. — Texte du De Augmento. (a)*

Tractatus Alexandri Affrodisii in hoc quod augmentum et incrementum fiunt in forma et non in yle. Alexander.

Aristoteles dicit in libro de Generatione et Corruptione quod augmentum et incrementum fiunt in forma <sup>1</sup> et non in yle. Quidam autem negaverunt illud et dixerunt quod corpus et totum vel omne <sup>2</sup> quod suscipit augmentum non crescit nisi <sup>3</sup> forma sua et sua materia. Philosophus dixit quod augmentum fit in <sup>4</sup> forma et non in <sup>4</sup> yle. Alexander. Volo ergo absolvere hanc ambiguitatem et dico quod yle <sup>5</sup> permutatur paulatim in augmento, scilicet materia rei; quod est quia expirat pars ejus et advenit aliud extrinsecus preter quod pereat yle tota; quoniam si periret tota, non remaneret forma secundum dispositionem suam. Redeamus ergo nunc et dicamus quod forma rei et ejus yle crescent simul, et quod yle simulatur quantitati et forma simulatur qualitati. Quantitas autem rei permutatur et alteratur neque figitur secundum dispositionem suam primam. Qualitas autem que est ipsius forma est fixa remanens secundum dispositionem suam primam. Cum ergo facta sit qualitas rei, scilicet forma ejus fixa, et facta sit quantitas ejus permutabilis <sup>6</sup> non fixa, et causa permutationis ejus et ipsius expiracionis sit ex cursu yle. Et dixit propter illud Sapiens quod res crescentes non crescent in yle, set crescent in forma que remanet secundum dispositionem suam primam absque mutacione et permutatione; et augmentum quidem non fit nisi super rem stantem fixam. Et dico iterum quod crescens quamvis crescat cum yle sua et sua forma, set tamen per dispositionem cursus yle que est materia non figitur <sup>7</sup>. Non figitur <sup>8</sup> augmentum super materiam, quoniam materia, sicut diximus, permutatur et <sup>9</sup> non figitur <sup>10</sup> secundum dispositionem unam. Quod si figitur <sup>11</sup> cum ea, tunc non figitur <sup>12</sup> nisi cum permutatione materiei et ejus alteracione, quod est quia nos

1. formam B. — 2. A C, om. B. — 3. A C, om. B. — 4. A C, om. B. — 5. om. B. — 6. scilicet forma ejus fixa confecta sint quantitates ejus permutabiles A. — 7. A C, figuratur B. et in marg., in alio simulatur super. — 8. C, non figitur, om. A B. — 9. C, om. B. — 10. A C, perm. non figuratur vel simulatur B. — 11. figuratur B, figitur vel simulatur A C. — 12. vel figitur A C.

(a). D'après B, amélioré par A C, dont nous donnons aussi les variantes les plus importantes.

non possumus invenire materiam in re crescentem fixam semper inseparabilem, sed permittatur per quantitem, scilicet omnis pars ex partibus materie crescentis currit vel fluit et expirat<sup>1</sup>, ita ut non<sup>2</sup> remaneat aliquid ex ea secundum dispositionem suam primam ; forma autem crescentis<sup>3</sup> remanet semper dum crescentis est stans non cadens sub corruptione<sup>4</sup> et dico iterum quod augmentum est motus ex motibus, et quod non fit motus nisi super rem quietam ; et nos quidem jam diximus quod forma est remanens et materia est permutable. Augmentum ergo non fit nisi in forma rei tantum. Nam ergo declaratus<sup>5</sup> est sermo philosophi quod augmentum sit in forma, non in materia.

Le texte grec du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise sur le *Liber de generatione et corruptione* est réputé perdu. Au IX<sup>e</sup> siècle, Ishaq ben Honein le possédait encore ; il le traduisit en sa langue. Il semble même qu'il y ait eu de cet ouvrage plusieurs traductions arabes. Averroès, en quelques endroits de ses œuvres, utilisa, sans doute, ce commentaire d'Alexandre. (Voir plus haut, ch. I, p. 25). Nous ne possédons pas la traduction latine intégrale de cet ouvrage. Le feuillet que nous venons de transcrire en est, sans doute, un bref extrait. (Voir aussi les *Quaestiones naturales*, éd. Venise 1546, lib. I, cap. V et le *De mixtione, ad finem*). Cette traduction ne porte pas de nom d'auteur. Mais il n'y a pas lieu de douter que le traducteur ne soit le même que celui du traité *De motu et tempore*, contenu dans les mêmes manuscrits, c'est-à-dire Gérard de Crémone.

##### 5. — TRADUCTION DES « *Météores* ».

Si Guillaume de Moerbeke n'est point, à ce qu'il me semble, le traducteur du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise sur le *De sensu et sensato* d'Aristote, on peut affirmer par contre qu'il a traduit du même auteur le commentaire sur les *Météores*, joint au texte d'Aristote. Dans son catalogue de la bibliothèque Laurentienne de Florence, Bandini (*a*) avait signalé cette double rédaction, mais avec une faute d'impression pour la date de cette version. Tout en donnant exactement le colophon qui la renferme, il a transcrit 1268 au lieu de 1260. De Bandini, l'erreur est passée chez Jourdain (*b*).

1. currit vel fuit vel exprimit *C*, et exprimitur *A*. — 2. *om.* *B*. — 3. crescent *C*. — 4. dum crescentis est non stans, sub corruptione cadens *C*. — 5. determinatus *C*.

(a) BANDINUS A. M., *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Laurentianae, Florentiae, 1774-77*, t. III, p. 349.

(b) JOURDAIN, *Recherches critiques...*, p. 75.

Grabmann a reproduit ce colophon avec une complète exactitude : *Anno Domini, M. ducentesimo LX in vigilia Marci Evangelistae explicit*<sup>1</sup>. Et récemment, Mgr Pelzer<sup>2</sup> a fourni sur ce point des compléments d'information fort utiles, qui ne laissent aucun doute sur l'auteur et la date des cette traduction des *Météores*. Il en a signalé l'existence dans plusieurs autres manuscrits : Chigi E. VIII, 253, fol. 1<sup>r</sup>-47<sup>r</sup> ; Vat. lat. 2178, fol. 1<sup>r</sup>-70<sup>r</sup> ; Ottob. lat. 2165, fol. 1<sup>r</sup>-34<sup>r</sup> ; Oxford, Merton College, 281. Or au début des ms. 2178 et 2165, on lit cette indication : « *translata de greco in latinum apud Niceam urbem Grecie anno Christi 1260.* »

Cette information complète celle du colophon des mss. de Florence et d'Oxford. La traduction des *Météores* d'Aristote et celle du commentaire d'Alexandre sur le même ouvrage a été achevée à Nicée, ville de Grèce, la veille de la fête de saint Marc évangéliste, c'est-à-dire le 24 avril de l'année 1260. On remarquera toutefois que le nom du traducteur n'est mentionné dans aucun des manuscrits cités.

Pour élucider ce point, et nous assurer que le véritable traducteur n'est autre que Guillaume de Moerbeke, force nous est de faire une digression au sujet de la traduction de l'*Histoire des animaux* et celle du *De partibus animalium*.

Un manuscrit de l'*Historia animalium*, de la bibliothèque Malatesta de Césène porte cette finale : « *Explicit liber de Animalibus cuius graeca (= ex graeco) translatio completa est anno gratiae 1260 X Kalendas januarii. Tebis.* » La date est donc le 23 décembre 1259, et non l'année 1260, comme l'écrivent par inadvertance, les auteurs qui citent ce texte. Cette information, arrivée par un intermédiaire, au commencement du siècle passé, à Schneider<sup>3</sup>, l'éditeur de l'*Histoire des animaux* d'Aristote, avait été déjà signalée par l'ancien catalogue de la bibliothèque Malatesta<sup>4</sup>. Schneider n'hésita pas à voir dans la traduction latine l'œuvre de Guillaume

1. M. GRABMANN, *Forschungen über die lateinischen Aristoteles Uebersetzungen des XIII. Jahrhunderts*, 1916, p. 183.

2. A. PELZER, *Une Source inconnue de Roger Bacon. Alfred de Sareshel, commentateur des Météorologiques d'Aristote*, dans *Archivum Franciscanum Historicum*, t. XII (1919), p. 45-46.

3. J. G. SCHNEIDER, *Aristotelis de animalibus historiae libri X*, Lipsiae, 1811, I, p. xxx.

4. J. M. MUCCIOLO, *Catalogus codicum manuscriptorum Malatestinae Caesenatis Bibliothecae*, Caesenae, t. II, 1784, p. 41. Le ms. indiqué par Mucciolo porte cette cote : *Plut. VII sin. cod. 3.* Après la finale qui nous est rapportée, on lit cette note qui fait connaître le dernier et célèbre possesseur de ce ms : « *Iste liber est F. de Mantua Medici in civitate Mantuae habitatoris et fuit emptus Paduae per magistrum Petrum de Abano septem solidis denariorum monetae Venetae grossorum* »

de Moerbeke. Jourdain<sup>1</sup> a rapporté cette opinion sans prendre personnellement position. Mais Schneider ne pouvait établir son attribution par un texte positif. Il était surtout guidé par ce que l'on savait de l'activité de Guillaume de Moerbeke comme traducteur d'Aristote, au temps signalé par la note finale du manuscrit de Césène.

L. Dittmeyer<sup>2</sup> a fait faire à la question un pas définitif. Dans la préface à son édition grecque de l'*Histoire des animaux*, il fournit des informations tirées d'un manuscrit de la bibliothèque Laurentienne de Florence<sup>3</sup>, qui lui avait été communiqué par H. Tschierschky. Ce volume contient la traduction latine de l'*Histoire des animaux*, attribuée par Schneider à Guillaume de Moerbeke. Elle est suivie des traductions des autres écrits d'Aristote : *de progressu animalium*, *de partibus animalium* ; et ce dernier ouvrage est précédé d'un prologue qui commence ainsi : « Inquit Willelmus interpres : Iste liber, qui inscribitur de Partibus Animalium, immediate sequitur librum Meteorologicorum, ut dicit Alexander. Aristoteles enim scientiam de animalibus praeordinavit tractatibus de aliis complexionatis et commixtis. » Et à la fin de l'ouvrage, on lit : « Explicit completa anno Domini MCCLX. X Kal. Ianuarii. Thebis. » Ce qui est dit dans ce manuscrit pour la traduction du *De partibus animalium*, concorde par conséquent — quant à la date et au nom de lieu — avec ce qui est dit dans le ms. de Césène pour la traduction de l'*Historia animalium* : ces deux traductions ont été achevées à Thèbes, le 10 des Calendes de Janvier de 1260. Mais de plus, le ms. de la B. Laurentienne ajoute pour le *De partibus animalium* le nom du traducteur : Willelmus interpres. Et

anno 1309 mensi septembbris. » Ce texte et de nombreux autres renseignements ont été recueillis par Grabmann, *op. cit.*, p. 188, 247. Cependant la majeure partie des informations qui font l'objet de notre note sur la traduction de l'*Historia animalium* et du *De Partibus animalium* avaient été, bien auparavant, rassemblées par le R. P. Mandonnet qui me les a communiquées. Je ne saurais trop lui exprimer ma reconnaissance, non seulement pour ces renseignements, mais pour une multitude d'autres dont il me fait bénéficier chaque jour. — Il existe de la Bibliothèque Malatesta, un second catalogue exécuté par les soins de RAIMONDO ZAZZERI : *Sui codici e libri a stampa della biblioteca Malatestiana di Cesena*, Cesena 1887. Le ms. dont nous parlons y porte le n° suivant : Plut. VII sin. cod. 4. La suscription y est reproduite sous cette forme : « Explicit liber de animalibus Aristotelis cuius graeca translatio completa est anno 1260 decimo kalendas Ianuarii. Thebis. »

1. JOURDAIN, *Recherches critiques...* p. 75.

2. L. DITTMAYER, *Aristotelis de animalibus historia*, Lipsiae, 1907, p. XVII. Voir du même auteur : *Guilelmi Moerbeke's translatio commentatio Aristotelicae de generatione animalium*, Dillingen, 1915 — GRABMANN, *op. cit.*, p. 248.

3. A. M. BANDINUS, *Bibliotheca Leopoldina Laurentiana seu catalogus manuscriptorum qui nuper in Laurenzianam translati sunt*, Florentiae, 1793, t. III, p. III.

les critiques qui ont touché à cette question n'hésitent pas à croire, et avec raison, qu'il n'y eut qu'un seul traducteur pour deux versions achevées le même jour de la même année, au même lieu, et que Guillaume de Moerbeke, par conséquent, est le traducteur de l'*Histoire des animaux*, et du *De partibus animalium*. On pourrait peut-être objecter, sur un point de détail, qu'il est peu vraisemblable que Guillaume ait achevé le même jour la traduction de ces deux traités. Il se pourrait, en effet, que le colophon qui est à la fin du second ouvrage, ait été emprunté au premier. Mais comme dans son prologue au *De partibus*, Guillaume discute l'ordre des écrits d'Aristote sur les animaux, il est visible que ces traductions sont contemporaines. En toute hypothèse, la seconde a dû suivre de près la première. Cependant rien ne s'oppose à ce qu'une même date ait été donnée à deux traductions. Elles ont pu être conduites simultanément et être achevées vers le même temps. Ce que nous avons dit de la traduction du livre des *Météores* et du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, achevée le 24 avril suivant, ne permet guère de retarder la version du *De partibus animalium*, ainsi que celle des autres petits traités qui font suite à cet écrit, et dont la traduction doit revenir manifestement au même auteur : le *De generatione animalium*, *De progressu animalium*, *de causa motus animalium*. Et, en effet, à l'aide de ces diverses remarques, nous pouvons désormais établir que le traducteur des *Météorologiques* d'Aristote et du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise sur ce même livre est bien Guillaume de Moerbeke. Le seul rapprochement des deux dates de traduction de l'*Histoire des animaux* et des *Météorologiques*, en un temps où Guillaume est le seul connu comme traducteur d'ouvrages grecs rend déjà vraisemblable l'attribution de ces deux traductions au même auteur. Mais on peut encore aller plus loin.

Les deux traductions en question n'ont pas été seulement souscrites à quatre mois de distance ; mais encore, en Grèce et en des lieux voisins. L'*Histoire des animaux* a été achevée à Thèbes, le 23 décembre 1259, et la traduction des *Météorologiques*, à Nicée, le 24 avril 1260. Il ne s'agit pas de Nicée de Bithynie, ce qui nous mènerait un peu loin de Thèbes ; il s'agit de Nicée de Thrace, ainsi que le traducteur a soin de nous le dire, en écrivant : *apud Niceam, urbem Grecie*. Les deux traductions ne sont donc pas seulement rapprochées dans le temps par les quatre mois qui séparent leur composition ; elles le sont encore par la distance médiocre des lieux de leur composition. Mais il y a plus encore. Dans le prologue placé en tête de sa traduction du *De Partibus animalium*,

Guillaume de Moerbeke donne l'ordre qui doit régner entre un certain nombre de livres d'Aristote. Or, nous voyons qu'il a sous les yeux les *Météorologiques* d'Aristote et le commentaire d'Alexandre sur cet ouvrage, c'est-à-dire les deux écrits dont la traduction sera datée de Nicée, le 24 avril 1260. Il est manifeste que Guillaume se prépare à traduire Aristote et son commentateur grec. Il écrit en effet : « Ister liber, qui inscribitur de Partibus Animalium, immediate sequitur librum Metheorologicorum, ut dicit Alexander. »<sup>1</sup>

En résumé le commentaire d'Alexandre sur les *Météorologiques* d'Aristote, a été traduit du grec en latin par Guillaume de Moerbeke, et ce travail a été achevé à Nicée, de Thrace, le 24 avril 1260, quatre mois après la traduction par le même auteur du *De partibus animalium*, et de l'*Historia animalium*. Cette traduction du commentaire des *Météorologiques* — dont nous connaissons maintenant cinq manuscrits — commence par ces mots : *Incipiens meteorologica primo nobis ad memoriam reducit*.<sup>2</sup>

1. L. DITTMAYER, *Aristotelis de animalibus historia*, p. XVIII. — GRABMANN, *op. cit.*, p. 248.

2. Voir le spécimen donné par JOURDAIN, *Recherches critiques...* p. 416. Ce commentaire d'Alexandre d'Aphrodise sur les *Météorologiques* figure dans la première liste de manuscrits (1275-1286) dont l'Université de Paris fixe le prix de location. Voir *Chartularium Univ. Paris*, t. I, p. 644. « Item, Commentum Alexandri super librum Metheorum, et Phisiognomia Aristotelis, continent xviiiij pecias, ix den. » (Voir sur le rapprochement de ces deux ouvrages, Mgr Pelzer, *art. cit.*, p. 46, note.) La seconde liste de taxation de 1304, mentionne encore, mais seul, le commentaire d'Alexandre, qui compte 14 pièces et dont le prix, cette fois, est fixé à 12 deniers. « Item, in Commento super librum Metheorum, xiiiij pecias, xii den. » (*Chartul. Univ. Paris.*, II, p. 107).

Le texte du *De augmento* donné plus haut a été revu sur le ms. 16602, par M. Ph. Lauer, ceux qui précèdent par mon ami G. Lacombe, aidé de MM. Martin et Bauer. Je leur exprime ma profonde reconnaissance.

## CHAPITRE IV.

### NOTES SUR LE COURANT ALEXANDRISTE A L'UNIVERSITÉ DE PARIS AU XIII<sup>e</sup> SIÈCLE.

Les écrits d'Alexandre d'Aphrodise ne devaient pas rester lettre morte à l'Université de Paris. Sans doute, les principaux témoins qui pourraient nous garantir cette influence alexandriste restent encore pour la plupart inaccessibles. Les écrivains de la fin du XII<sup>e</sup> siècle et du commencement du XIII<sup>e</sup> sont pour nous des inconnus. Toutefois nous pouvons recueillir dans la littérature médiévale un certain nombre de textes qui nous apportent quelque écho de cette influence d'Alexandre dans les milieux latins et en particulier à l'Université de Paris.

Alexandre d'Aphrodise ne serait-il point visé dans la condamnation de 1270 ?

Cette condamnation portant sur des doctrines contradictoires ne pouvait pas désigner un seul auteur. Et s'il est vrai, comme le dit le R. P. Mandonnet<sup>1</sup>, que les treize propositions condamnées expriment très nettement la substance de l'enseignement averroïste, il me semble qu'on ne serait pas en dehors de la vérité, en affirmant que certaines de ces propositions s'attaquent à la doctrine alexandriste. Averroès admettait d'une certaine façon, comme nous l'avons indiqué, l'immortalité de l'intellect possible<sup>2</sup>. On pouvait donc sans contradiction, lui attribuer cette doctrine d'après laquelle l'âme séparée après la mort ne peut souffrir d'un feu corporel<sup>3</sup>. Mais le matérialisme d'Alexandre est plus radical. Ou plutôt à l'origine même de leur système, Averroès et Alexandre s'opposent, comme s'opposent un philosophe matérialiste et un philosophe spiritualiste. L'identité apparente de leur conclusion

1. P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, I, p. 111.

2. Voir par ex. parmi les propositions condamnées en 1277, celle qui porte dans l'édition du R. P. Mandonnet, *op. cit.*, II, p. 185, le numéro 129 : « Quod substantia animae est aeterna ; et quod intellectus agens et possibilis sunt aeterni. »

3. Condamnation de 1270, prop. 8. « Quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo. » — Condamnation de 1277, prop. 219. « Quod anima separata nullo modo patitur ab igne. »

ne doit pas sur ce point nous induire en erreur. Et il est peut-être plus exact de croire que ces deux propositions de la condamnation de 1270 : « L'âme qui est la forme de l'homme comme tel se corrompt par la mort. — Dieu ne peut pas donner l'immortalité ou l'incorruptibilité à une chose corruptible et mortelle <sup>1</sup>. », visent bien plutôt les doctrines absolument négatives d'Alexandre d'Aphrodise que les théories averroïstes.

Et ce fait n'a rien qui puisse nous étonner. Les doctrines si radicales et si perversives d'Alexandre d'Aphrodise, qu'on exagère encore, devaient préoccuper sans aucun doute les défenseurs de la foi. Elles ont préoccupé saint Thomas. Dans sa question disputée *De anima*, le Docteur Angélique ne fait, il est vrai, qu'une brève mention du *De intellectu* d'Alexandre <sup>2</sup>. Par contre dans son ouvrage d'apologétique qu'est la *Summa contra Gentiles*, il s'attarde longuement aux doctrines du commentateur grec. Dans les derniers chapitres du livre second, il réfute à maintes reprises <sup>3</sup> le matérialisme alexandrin dont il connaît les formules exactes par le commentaire d'Averroès sur le III<sup>e</sup> livre du *De anima*. La philosophie et l'exégèse d'Alexandre, dit-il, sont en défaut. Et en effet, ses idées sur l'intellect possible ne représentent point l'interprétation véritable d'Aristote, et la raison elle-même ne peut admettre pareille doctrine. <sup>4</sup>

1. Condamnation de 1270, prop. 7 : « Quod anima quae est forma hominis secundum quod homo, corruptitur corrupto corpore. » ; prop. 13 : « Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptionem rei corruptibili vel mortali. ». — Condamnation de 1277, prop. 214 : « Quod Deus non potest dare perpetuitatem rei transmutabili et corruptibili. » ; prop. 133 : « Quod anima est inseparabilis a corpore ; et quod ad corruptionem harmoniae corporis corruptitur anima. »

2. S. THOMAS, *Quaestio Disputata De Anima*, a. 6. « Praeterea, Alexander dicit in lib. *de Intellectu*, quod anima habet intellectum ylealem. Yle autem dicitur materia prima. Ergo in anima est aliquid de prima materia. » ; et s. Th. répond : « Ad undecimum dicendum quod intellectus ylealis, idest materialis, nominatur a quibusdam intellectus possibilis, non quia sit forma materialis, sed quia habet similitudinem cum materia, in quantum est in potentia ad formas intelligibiles, sicut materia ad formas sensibiles. »

3. Dans les chapitres LV-CI, les allusions indirectes aux doctrines alexandrines sont fort nombreuses. Par ex. dans ce texte du ch. LVI : « Impossibile est id cuius esse est in corpore, esse a corpore separatum ; intellectus autem ostenditur a physicis esse separatus a corpore, et quod neque corpus, neque virtus in corpore ; non est igitur intellectualis substantia forma corporis, sic enim esse ejus esset in corpore. », il faut évidemment voir un rappel de l'opinion d'Alexandre, d'après le commentaire d'Averroès.

4. S. THOMAS, *Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. LXII. *Contra opinionem Alexandri de intellectu possibili.* « His igitur verbis Aristotelis consideratis, Alexander posuit intellectum possibilem esse aliquam virtutem in nobis, ut sic diffinitio communis de anima assignata ab Aristotele in secundo *De Anima*, possit sibi convenire. Quia vero intelligere non poterat aliquam substantiam intellectualem esse

Loin d'Aristote, Alexandre est, par contre, tout proche de Galien. *Praedictae autem opinioni Alexandri de intellectu possibili propinquia est Galeni medici de anima. Dicit enim animam esse complexionem*<sup>1</sup>. Mais ces doctrines sont erronées<sup>2</sup>. Une substance intellectuelle ne peut être d'aucune façon, le résultat d'une évolution organique. Que deviendrait, d'ailleurs, l'immortalité de l'âme ?<sup>3</sup>

corporis formam, posuit praedictam virtutem non esse fundatam in aliqua intellectuali substantia, sed consequentem commixtionem elementorum in corpore humano. Determinatus enim mixtionis humani corporis modus facit hominem esse in potentia ad recipiendum influentiam intellectus agentis, qui semper est in actu et, secundum ipsum, est quaedam substantia separata ; ex qua influentia homo fit intelligens actu. Id autem in homine per quod est potentia intelligens, est intellectus possibilis ; et sic videbatur sequi quod ex commixtione determinata in nobis sit intellectus possibilis. Videtur autem primo aspectu haec positio verbis et demonstrationi Aristotelis esse contraria. Ostendit enim Aristoteles in tertio *De Anima*, ut dictum est, quod intellectus possibilis est immixtus corpori. Hoc autem est impossibile dici de aliqua virtute consequente mixtionem elementorum ; quod enim hujusmodi est, oportet quod in ipsa elementorum mixtione fundetur ; sicut videmus de sapore et odore et aliis hujusmodi. Non igitur positio praedicta Alexandri potest stare cum verbis et demonstratione Aristotelis ». Parmi les raisons apportées par s. Th. dans cet article pour démontrer que l'intellect possible ne peut être le résultat d'une évolution organique, je signale les deux suivantes : « Agens est nobilis patiente et faciens facto, sicut actus potentia. Quanto autem aliquis est immaterialius, tanto est nobilis. Non potest igitur effectus esse immaterialior sua causa. Omnis autem virtus cognoscitiva, in quantum hujusmodi, est immaterialis ; unde et de sensu, qui est infimus in ordine virtutum cognoscitivarum, dicit Aristoteles in II de *Anima*, quod est susceptivus sensibilium specierum sine materia. Impossibile est igitur a commixtione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitivam. Intellectus autem possibilis est suprema virtus cognoscitiva in nobis ; dicit enim Aristoteles in III de *Anima*, quod intellectus possibilis est quo cognoscit et intelligit anima. Intellectus igitur possibilis non causatur ex commixtione elementorum. Amplius ; si principium alicujus operationis ab aliquibus causis procedit, oportet operationem illam non excedere causas illas, quum causa secunda agat virtutem primae. Operatio autem animae nutritivae etiam excedit virtutem qualitatum elementarium ; probat enim Aristoteles in II de *Anima*, quod ignis non est causa augmenti, sed concausa aliquo modo ; principalis autem causa est anima, ad quam comparatur calor sicut instrumentum ad artificem. Non igitur potest anima vegetabilis produci ex commixtione elementorum ; multo igitur minus sensus et intellectus possibilis. »

1. S. THOMAS, *op. cit.*, *loc. cit.*, cap. LXIII.

2. *Ibid.*, cap. LXV, LXVI, LXVII, où le souvenir des doctrines alexandristes est fréquemment présent à l'esprit de s. Th.

3. *Ibid.*, cap. LXXIX, LXXX. Dans ces textes, s. Th. note brièvement, mais avec précision la différence essentielle entre la doctrine d'Averroès et celle d'Alexandre, relative à l'immortalité. Alexandre n'admet l'immortalité que de l'intellect agent, c'est-à-dire de l'intellect qui agit en nous, mais n'est point l'intellect de l'homme ; Averroès par contre soutient l'immortalité de l'intellect agent et de l'intellect possible. Cette seule remarque doit déjà nous avertir de ne pas confondre averroïsme et alexandrisme. « Si enim animae humanae multiplicantur secundum multiplicationem corporum, destructis ergo corporibus, non possunt animae in sua multitudine remanere. Unde oportet alterum duorum sequi : aut quod totaliter anima humana esse desinat ; aut quod remaneat una tantum, quod videtur esse secundum

On pourrait répondre que, d'après Alexandre, l'intellect agent est véritablement immortel. Mais, pour Alexandre — comme pour Averroès — l'intellect agent n'est point en nous<sup>1</sup>. Il est situé en dehors de nous et son influence ne nous parvient que du dehors et par intermédiaire.

Dans cette réfutation de la *Summa contra Gentes*, nous retrouvons les points essentiels de la doctrine d'Alexandre, qui devaient jeter le désarroi dans les esprits, et causer grande inquiétude aux maîtres qui avaient charge de défendre le dépôt des vérités chrétiennes. On aurait tort de croire, pensons-nous, que saint Thomas a réfuté aussi longuement les théories matérialistes d'Alexandre pour l'unique raison qu'il les trouvait exposées dans le commentaire du *De anima* d'Averroès. C'était, en effet, un problème fort actuel que celui du matérialisme alexandriste, représenté comme une interprétation authentique de la pensée d'Aristote. Albert le Grand nous le dit à maintes reprises, en parlant de David de Dinant<sup>2</sup>.

opinionem eorum qui pónunt incorruptibile solum id quod est unum in omnibus hominibus, sive hoc sit intellectus agens tantum, ut Alexander dicit, sive cum agente etiam possibilis, ut dicit Averrhœs. » (cap. LXXX. Cf. aussi, cap. LXXXIII).

1. *Ibid.*, cap. LXXVI, LXXVII, LXXVIII. — Au livre III du *Contra Gentes*, s. Th. expose à nouveau certains points de la doctrine d'Alexandre, et leurs conséquences funestes. Cf. cap. XLII. *Quod non possumus in hac vita cognoscere substantias separatas, ut posuit Alexander.* « Quia vero Alexander posuit quod intellectus possibilis est generabilis et corruptibilis, utpote quaedam praeparatio humanae naturae consequens commixtionem elementorum (non est autem possibile ut talis virtus supra materialia elevetur), posuit quod intellectus possibilis nuncquam possit pervenire ad intelligendas substantias separatas ; posuit tamen quod nos, secundum statum praesentis vitae, possumus substantias separatas intelligere ; quod quidem ostendere nitebatur hoc modo... ». « *Intellectus enim in habitu, sicut intellectus possibilis, ponitur ab Alexandro esse generabilis et corruptibilis. Aeternum autem non potest fieri forma generabilis et corruptibilis, secundum eum ; propter hoc enim ponit intellectum possibilem, qui unitur nobis ut forma, esse generabilem et corruptibilem ; intellectum vero agentem, qui est incorruptibilis, esse substantiam separatam.* Quum igitur intellectus agens, secundum Alexandrum, ponatur esse quaedam substantia separata aeterna, impossibile erit quod intellectus agens fiat forma intellectus in habitu. » Cf. aussi, cap. XLIII, XLIV, LI.

2. Nous avons parlé assez longuement des rapports entre Albert le Grand et Alexandre d'Aphrodise, et il me paraît inutile d'y insister à nouveau. (Voir *David de Dinant*, ch. iv, p. 57-73). Par mode de récapitulation, j'indiquerai seulement les ouvrages d'Alexandre cités par Albert le Grand. 1. *DE FATO*. Dans son *Commentaire des Physiques*, abordant le problème du hasard et du destin, Alb. le Gr. rapporte l'opinion des philosophes, et en particulier celle d'Alexandre d'Aphrodise, qu'il préfère à Aristote. Il ne peut, dit Albert, y avoir de hasard que là où il y a contingence. Mais il existe plusieurs degrés de contingence. Il y a le contingent *ut in paucioribus*, c'est-à-dire l'événement imprévisible et tout à fait rare ; le contingent *ad utrumlibet*, ce qui note déjà une restriction dans la contingence : de deux événements, l'un se produira nécessairement, mais on peut déterminer lequel des deux ; il y a enfin le contingent *ut in pluribus*, qu'il est possible de prévoir dans la

Mais nous pouvons remonter plus haut que saint Thomas et Albert le Grand. Guillaume d'Auvergne nous fournit à son tour, d'utiles renseignements sur le courant matérialiste parisien. Guillaume d'Auvergne est un témoin de grande valeur. En 1228, il est déjà évêque de Paris, charge qu'il va occuper pendant plus de vingt ans ; en 1223, il professe à l'école de Notre-Dame, et voit les écoliers accourir en foule à ses leçons de théologie<sup>1</sup>. Il a l'expérience du milieu ; et il touche à la génération qui, en 1210, a condamné les courants péripatéticiens. Il nous donne sur le matérialisme

plupart des cas. Aristote étendait le domaine du hasard sur la contingence *ut in pluribus* et *ad utrumlibet*. Mais ajoute Albert, « *hoc non placet posterioribus Peripateticis, sicut Themistio et Alexandro et aliis, quorum dicta ad nos pervenerunt, qui dicunt casum et fortunam non esse nisi in contingente ut in paucioribus, non in contingente ad utrumlibet.* » (*Comm. Phys.*, lib. II, tr. II, cap. XII ; t. III, p. 142). « *Ego autem, dit-il, magis consentio novis Peripateticis et concordo cum Alexandro et Themistio et Averroë et Porphyrio et multis aliis, qui etiam mihi videntur melius Aristotelem in hac sententia intellexisse.* » (*Ibid.*, p. 143. Cf. aussi, p. 144, 148.) Cette théorie du hasard, est exposée par Alexandre dans son ouvrage *De fato*, surtout aux ch. VI, VII ad finem, VIII, IX.) Mais il ne me paraît pas qu'Albert le Grand ait eu cet ouvrage sous les yeux. Il est à remarquer que dans sa *Somme Théologique*, traitant le même problème, II P., tr. XVII, q. 68 ; t. XXXI, p. 694-714), Alb. le Gr. ne mentionne plus la doctrine d'Alexandre. — 2. DE SENSU ET SENSATO. Cf. *Post. Analyt.* ; lib. I, tr. II, cap. VI ; t. II, p. 34. Les citations d'Alexandre, insérées par Alb. le Gr., dans son *Commentaire des Météorologiques* paraissent — quelques-unes du moins — être extraites du *De sensu*. Cf. *Comm. in Meteor.*, lib. III, tr. IV, cap. XIII, t. IV, p. 682 ; lib. IV, tr. I, cap. I ; t. IV, p. 707 ; Cf. aussi *Comm. in Phys.* lib. I, tr. III, cap. III ; t. III, p. 52. Voir éd. du *De sensu*, par Thurou, dans *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, t. XXV, 2<sup>e</sup> partie, p. 61, 70, 120, 152. — 3. DE GENERATIONE ET CORRUPTIONE. Cf. *De Gener.*, lib. I, Tr. III, cap. VIII ; t. IV, p. 382. Albert le Grand résume la doctrine d'Alexandre exprimée dans l'opuscule *De generatione*. Mais rien n'indique qu'il ait eu l'ouvrage sous la main. — 4. Il connaît par Averroès quelques fragments du *Commentaire d'Alexandre* sur le *De coelo*. Cf. *Comm. in De Cœlo*, lib. I, tr. IV, cap. IX ; t. IV, p. 117 ; lib. II, tr. I, cap. II, p. 125 ; cap. IV, p. 132 ; cap. V, p. 136-137, 142 ; tr. II, cap. II, p. 170-171. — 5. Il a connu par Boëce quelques textes des écrits logiques d'Alexandre. Voir par ex. *Comm. in Praed.*, tr. IV, cap. VIII ; t. I, p. 238 ; tr. V, cap. XII ; p. 267. — 6. DE INTELLECTU ET INTELLECTO. Albert le Gr. en possède le texte. Cf. *Summa de Creat.*, II P., q. VII, a. 3 ; t. XXXV, p. 101-102 ; q. VIII, a. 2 ; p. 106 ; q. LIV, p. 449 ; q. LVI, a. 1 ; p. 478, 480 ; q. LVI, a. 3 ; p. 482 ; q. LVII, a. 1 ; p. 487 ; *Summa Theol.*, II P., tr. IV, q. XIV, m. 3, a. 1 ; t. XXXII, p. 173 ; etc. Le *Liber de materia et forma* cité comme ouvrage d'Alexandre, (*De animalibus*, lib. XVI, tr. I, cap. III ; t. XII, p. 141), paraît bien être identique au *De anima*. — Le *De Principio incorporeae et corporeae substantiae* (Cf. *Summa Theol.*, I P., tr. IV, q. incidens ; t. XXXI, p. 139-140), ou le *De Noi* qui lui est identique (Cf. *Comm. in Ethic.*, lib. VI, tr. II, cap. XIV ; t. VII, p. 425) ; donné aussi comme ouvrage d'Alexandre. Mais il s'agit très vraisemblablement dans ces deux derniers cas, d'œuvres inauthentiques et apocryphes. — Ces quelques notes pourront peut-être servir de point de départ à une étude plus détaillée sur les rapports entre Alexandre d'Aphrodise et Albert le Grand.

1. Voir Noël VALOIS, *Guillaume d'Auvergne*, Paris, 1880, p. 6.

lisme alexandrin des informations qu'il importe de recueillir, au moins brièvement.

Guillaume d'Auvergne, dans son traité *De anima*<sup>1</sup>, combat — et il s'emporte, comme il a coutume de le faire contre les ennemis de la foi — une secte d'impies qui nient la vie future et qui, enlevant tout espoir de rémunération et toute crainte de châtiments, lâchent la bride à tous les excès de l'immoralité. « *Pereat autem opinio ista cum sectantibus illam, qui non solum auferunt animabus suis praesentem vitam per mortem corporum, sed etiam futuram. Et hic est error quem lex omnis et igne et gladio exterminat tanquam pestem radicalem ac pestilentissimam, quae spem felicitatis futurae omnino praecidit et evacuat, et propter hoc virtutum studia, morum compositiones, et vitae praesentis ordinationem inutilem, et affectu suo praecipuo qui est venturae vitae beatitudo vacuam esse delirant penitus.* »<sup>2</sup> L'évêque de Paris ne vise point dans ce texte les conséquences morales issues du dualisme cathare auquel il s'est aussi attaqué<sup>3</sup>. Il combat une autre secte philosophique, dont la doctrine essentielle était la négation de l'immortalité de l'âme humaine. Et ces matérialistes affirmaient que l'intellect n'est qu'une disposition corporelle. « *His igitur, continue Guillaume d'Auvergne, in primis accidit virtutem intellectivam esse in corpore, et propter hoc omnes actus et operationes illius, quoniam in quo est potentissime virtus, illius esse actus necesse est. Quare quemadmodum in eis quae praecesserunt praedixi corporis humani erunt scire et intelligere, cogitare, disputare, investigare, et per omnem modum philosophari. Jam autem feci te scire in praecedentibus quoniam intelligere non est dispositio quae possit esse in corpore, cum intelligere imparabile sit, corpus autem partibile etiam in infinitum, sicut jam declaravit Aristoteles in auditu suo, et multi alii.* »<sup>4</sup>

A la lecture de ce seul texte, nous reconnaissons déjà qu'il s'agit du matérialisme alexandriste, dont Guillaume d'Auvergne constate les ravages. Mais ce n'est pas ce seul texte, c'est une grande partie du *De anima* qu'il faut lire, pour se rendre compte à quel

1. Cet ouvrage a été composé entre 1231-36. Voir KRAMP, S. J., *Des Wilhelm von Auvergne « Magisterium divinale »*, dans *Gregorianum*, Vol. II (1921), p. 78.

2. GUILLAUME D'AUVERGNE, *De anima*, Pars quinta ; éd. de Rouen, 1674, t. II, p. 119.

3. IDEM, *De universo*, I P., cap. II ; *ibid.*, t. I, p. 594. « *Hic igitur error ortum habuit a regione Persidis... et coepit error iste ferè cum ipsa lege Christianorum, fuitque et est adhuc non solum perniciossimus, sed etiam pestilentissimus ; qua propter ipsum etiam gladio et igne persecui, et exterminare, usque hodie non desistit.* » Cf. aussi, *De anima*, cap. V, P. XIII ; *ibid.*, p. 131.

4. IDEM, *De anima* ; *ibid.*, p. 119.

point l'évêque de Paris s'est attaqué à Alexandre d'Aphrodise. Il ne ménage pas à ce commentateur grec les épithètes peu flatteuses. « *Nec praetereundus est hic error Alexandri quo insanissime deliravit de natura et origine animae humanae* »<sup>1</sup>. Personne n'a divagué comme cet Alexandre. « *Hoc autem adhuc nemo usque ad illam deliravit insaniam, ut tanta ac talia attribueret alicui ex accidentibus.* »<sup>2</sup> Ou bien il a complètement ignoré la noblesse de l'intelligence, ou bien, en fait d'intelligence, il n'en avait pas du tout. « *Quod autem corpus intelligentiam seu intellectum efficere vel praestare possit vel sibi vel alii; nullus hactenus somniavit nisi qui nobilitatem et virtutem intellectus, aut prorsus ignoravit, aut intellectum pene nullum habuit.* »<sup>3</sup> On ne devrait point se préoccuper de pareilles extravagances ; mais on est constraint de les réfuter, car il est des hommes qui croient à ces folies. Il suffit qu'Alexandre, qui jouit d'un tel renom, qui possède en philosophie une telle autorité, ait exprimé une opinion, pour que ces simples l'adoptent comme vérité. La renommée tient lieu de preuves. Les gens célèbres, aux yeux des simples, sont des dieux ; leurs paroles sont des oracles. « *Interim autem prosequat destructionem erroris istius hominis, qui error parum curandus esset nisi tantum fuisse nomen ejus et auctoritas in philosophia. Jam enim dixi tibi quod homines inbecillis intellectus quasi mole magnitudinis auctoritatis dejiciuntur in errores et permititur ne resurgent ab eis tanquam si nomen et auctoritas non solum verificaret, sed etiam quasi deificaret homines hujusmodi, atque infallibles efficeret; quod etsi in rebus disciplinalibus saepe et multum fiat, in rebus tamen divinalibus non fit. In illis enim contra creatoris oracula quae proculdubio sunt Prophetarum eloquia nulli homini credendum est.* »<sup>4</sup> Tout le caractère de Guillaume d'Auvergne est dans ces lignes ; Averroès lui-même n'avait fait preuve d'une pareille fougue et d'une pareille ironie. Mais en même temps ces textes nous indiquent les dangers du matérialisme alexandriste, parmi les contemporains de Guillaume. Beaucoup d'entre eux « avaient » sans critique tout ce que les écrits d'Alexandre leur apportent :

1. GUILLAUME D'AUVERGNE, *De anima*, cap. V, Pars III ; *loc. cit.*, p. 114.

2. *Ibid.*, pars IV ; p. 117.

3. *Ibid.*, pars V ; p. 119.

4. *Ibid.*, pars III ; p. 116. Voir aussi p. 114. « *Quia igitur inter graecos philosophos et apud Aristotelis expositores non mediocriter claruit iste Philosophus, eo studiosius et perscrutatius exterminanda est ejus sententia, errorque destruendus, quo validior est ad nocendum et subvertendum parum exercitatos, et ad modicum doctos ejus error: tum quia hujusmodi homines ad credendum magis faciles sint quam oporteat, tum quia ejus auctoritas et sapientia sententiam ejus credibiliorem efficiunt, et ut ita dicatur in perniciem audientium eamdem exacuant.* »

« *Et quoniam multi deglutiunt positiones istas absque ulla investigatione discussionis et perscrutationis recipientes illas, et etiam consentientes illis et pro certissimis eas habentes, conveniens est de ipsis considerationes facere...* »<sup>1</sup>

Et en de longs chapitres pleins de verve, Guillaume d'Auvergne expose et réfute les théories d'Alexandre d'Aphrodise, dont il se plaît à mettre en relief les conséquences absurdes. Si l'intellect est accident du corps, il s'ensuit donc que philosopher, *disputare* rendre la justice, régner, commander sont des fonctions corporelles<sup>2</sup>. Si l'intellect est purement passif, si sa fonction propre consiste uniquement à recevoir les impressions qui lui viennent du dehors, comme un miroir reçoit l'image de la femme qui s'y regarde<sup>3</sup>, à quoi bon se donner tant de peine à philosopher, à scruter la vérité<sup>4</sup>.

1. *Ibid.*, cap. VII, pars III ; p. 205.

2. GUILLAUME D'AUVERGNE, *De Anima*, cap. V, P. IX ; *ibid.*, p. 117. « Amplius quaerendum est ab homine hujusmodi in quo subjecto ponat hujusmodi accidens, omne vero accidens in subjecto esse necesse est. Cum igitur ibi nullum sit subjectum nisi ipsum corpus : ponit igitur animam accidere corpori humano et propter hoc et accidere vitam et intelligentiam et voluntatem : erunt igitur istae dispositiones accidentia corporis, et non solum corporis cuiuscumque, sed etiam meri et puri, videlicet quod non habet animam humanam partem sui. Accedit igitur ex hoc quod philosophari, disputare, et alia hujusmodi erunt dispositiones meri corporis, quales sunt judicare justias facere, regnare, et imperare et regere civitates et regna, quae neque unquam corporibus meris neque accidentibus ausus est aliquis quantumcumque delirus adhuc attribuere. Quapropter necesse est omnes dispositiones hujusmodi non esse nisi substantiae intelligentis per se et propriè et intendo sine tropo vel figura syncedoches per quam quod est partis solummodo verè ac propriè interdum attribuitur toti. Sicut audivisti in exemplo sermonis quo homo dicitur corpus, juxta quem modum homo dicitur intelligens, non nisi secundum partem et propter eam, et haec pars usu certissimo anima humana nominatur. »

3. *Ibid.*, P. V ; p. 119. « Manifestum est impossibile esse id ex cuius positione sequitur impossibile. Sequitur autem ex hoc quod ponitur anima humana non esse substantia spiritualis, in qua fiant impressiones, seu dispositiones hujusmodi, imo ponitur contemporantia elementorum, seu partium corporis humani, per quam aptum et dispositum est recipere dispositiones hujusmodi : quemadmodum claritas et tersio in speculo mulierum dispositio est per quam natum est aptum, ut in eo fiant apparitiones et resultationes formarum visibilium. Sic enim videntur ponere intellectum materialem atque possibilem in homine, quomodo se habet planities et pollitus in gemmis et lapidibus pretiosis atque metallis. Quapropter secundum eos homo non est intelligens per intellectum intelligibilem hujusmodi, nisi quemadmodum per speculum intelligibile ac spirituale et propter hoc per modum receptionis a foris advenientis. Quia vero intellectum materialem posuerunt dispositionem corporis, et corpori adhaerentem, posuerunt eum a corpore inseparabilem et ideo cum corpore mortalem ac destructibilem. »

4. *Ibid.*, P. VIII ; p. 122-3. « Revertar igitur ad in quo eram ; et dicam quod si non est virtus intellectiva in nobis generativa et effectiva formarum intelligibilium, sed receptibilis tantum earum, necesse est ut addiscere et philosophari non sit nisi formae intelligibiles ex inscriptione intelligentiae agentis quam somniant. Quapropter si diligenter intenderis vel attenderis, vel studere, vel philosophari nulle ratione seu definitione aliquid erit ; causa enim in hoc est quoniam discere par

La vérité se reflétera d'elle-même en nous, quand elle nous rencontrera. Il faut revenir à une plus saine philosophie. L'âme n'est pas un produit nécessaire de l'équilibre des éléments ; l'âme n'est pas une substance matérielle ; et l'évêque de Paris se met à réfuter longuement les doctrines d'Alexandre d'Aphrodise, sur l'intellect agent et l'intellect matériel.

Il faudrait citer en entier les chapitres consacrés à cette réfutation, dans le *De anima* :

Cap. V. P. III. Quod anima non generatur ex temperantia elementorum et qualitatum suarum <sup>1</sup>.

» P. IV. Pergit reprobare opinionem Alexandri de generatione animae <sup>2</sup>.

» P. V. Quod anima non fit, nec generatur, nec exhibetur de potentia vel potentialitate corporis <sup>3</sup>.

» P. VI. Quod anima non sit materialis seu educta, juxta opinionem Alexandri <sup>4</sup>.

modum istum non erit nisi quemadmodum res sensibiles apprehendere, quod proculdubio non fit per investigationem vel probationem, sed sola applicatione organorum sensibilium ad res sensibiles sive è converso, ut praedixi. Eodem modo res intelligibiles secundum errorem istum non cognoscentur, sive apprehenduntur nisi applicatione, intellectus nostri materialis ad intelligentiam agentem, sive è converso. Amplius ut quid sudamus ? ut quid philosophamur ? ut quid nos investigamus, cum quemadmodum res sensibiles absque ulla investigatione se ipsas offerunt, vel etiam ingerunt sensibus nostris, sic intelligentia agens ipsas offerant, vel etiam ingerat intellectui nostro per semetipsam. Quemadmodum enim sol res visibles sua irradiatione ostendit per visum absque ulla investigatione, sic intelligentia agens sua irradiatione ostendit nobis res intelligibiles per intellectum nostrum : propter quod et solem animarum nostrarum, et solem intelligibilem ipsam esse posuerunt Aristoteles et sequaces ejus. Quapropter sicut sol iste visibilis liberat omnes videntes a labore investigationis rerum sensibilium, sic sol ille intelligibilis liberat nos a labore rerum intelligibilium dum eas irradiatione nobis ostendit. »

1. Guillaume d'Auvergne résume ainsi l'idée générale d'Alexandre, qu'il se propose de réfuter : « Nec praetereundus est hic error Alexandri quo insanissime deliravit de natura et origine animae humanae, dicens eam oriri et esse ex temperantia elementorum, ac si diceret ex bonitate complexionis tanquam ex consonantissima conjunctione ipsorum : qui per illud dicitur esse inductus, quia videlicet dyscrasia, excessusque in uno, vel in pluribus elementis, vitam distrahit in hominibus et in aliis animalibus ; inde enim primum proveniunt aegritudines et laesiones vitae, deinde mors in animalibus. Et ratiocinatio ista debilis est valde, nec levem habet admirationem quod tantae eminentiae, tamque clarae famae philosophum a via veritatis et rectitudinis averterit ; cum ignorare non posset, non esse convenientis, ut si alterum contrariorum vitam destruit, alterum praestet illam. »

2. D'après Alexandre, l'âme humaine ne serait point une substance, mais un accident du corps. « Si vero intellexerit erroneus iste animam humanam non esse substantiam, sed collocaverit eam in genere accidentium, tunc necesse habet eam ponere nec viventem nec scientem, nec intelligentem, nec volentem, sive imperantem, quae nulla insania capit is adhuc attribuit alicui accidentium. »

3. Voir plus haut, p. 112, n. 3.

4. D'après Guillaume d'Auvergne, la doctrine d'Alexandre sur l'intellect matériel Alexandre d'Aphrodise.

Cap. V. P. VII. Quod formae intelligibiles non fiunt in intellectu materiali, sive possibili per receptionem earum ab aliqua intelligentia agente, et movente, seu illuminante <sup>1</sup>.

» P. VIII. Quod virtus intellectiva est productiva formarum intelligibilium <sup>2</sup>.

Dans les chapitres consacrés à l'immortalité de l'âme, on trouvera aussi maintes allusions au matérialisme d'Alexandre <sup>3</sup>, bien que le nom de ce dernier ne soit point prononcé.

Il existe enfin un troisième groupe de textes dans le *De anima* de Guillaume d'Auvergne, qui intéresse de quelque façon <sup>4</sup> le courant alexandriste. Ce groupe est constitué par les chapitres relatifs à l'intellect.

nel équivaut à dire que l'homme n'est pas plus intelligent, que le miroir n'est voyant. « Quapropter non potius erit homo intelligens, quam speculum visibile videns ; cum intellectus per semetipsum nihil intelligens habeat nisi intellectum materialem, qui non est nisi aptitudo sive idoneitas recipiendi formas intelligibiles, et exterius ad intelligentum nihil habeat adjuvans ipsum nisi intelligentiam agentem irradiatione sua in praedictum intellectum materialem, quemadmodum in speculum spirituale formas intelligibiles. Manifestum est et consequens evidenter non potius hominem esse intelligentem, quam speculum vitreum vel ferreum, vel ex aliqua materia videns. »

1. But de ce chapitre : « Si vero dixerit quia ipsum scire, sive scientia, aliud est quam ipsae formae receptae in speculo mentis quod vocant intellectum materialem ; quaero igitur unde est ; manifestum igitur est quia scientia in anima humana dignatur et fit naturaliter, sicut et naturaliter desiderat et quaeritur ab eadem. » Le nom d'Alexandre n'est point prononcé ; mais pour comprendre entièrement ce chapitre, il faut avoir devant les yeux, comme Guillaume d'Auvergne lui-même, les théories alexandrines.

2. La remarque que nous venons de faire pour le chapitre précédent vaut également pour ce ch. VIII. Pour les passages caractéristiques de ce dernier chapitre, voir plus haut, p. 112, n. 4.

3. Voir par exemple, *De anima*, cap. V, P. XXII ; *ibid.*, p. 147 ; P. XXIII, p. 149 ; P. XXIV, p. 150 ; cap. VI, P. II, p. 157 ; P. IV, p. 159 ; P. VII, p. 163 ; P. IX, p. 164.

4. Nous disons « de quelque façon », car cette série de textes vise principalement les théories d'Averroès. — Une étude précise des écrits de Guillaume d'Auvergne, envisagée du point de vue de l'histoire de l'aristotélisme, reste encore à écrire. Il serait important de déterminer avec rigueur les ouvrages d'Aristote connus par l'évêque de Paris ; il cite les œuvres métaphysiques et psychologiques d'Aristote. De l'*Organon*, il a une connaissance plus explicite, mais, peut-on dire, moins philosophique et plus scolaire. Guillaume d'Auvergne a-t-il pris un contact personnel avec ces différentes œuvres ? On a fréquemment l'impression, à la lecture de ses ouvrages, que les textes qu'il cite d'Aristote, n'ont pas été lus dans le contexte. Beaucoup de ces textes expriment des principes généraux et circulaient dans les milieux scolaires. — Dans la théorie des *habitus*, Guillaume n'a point saisi la pensée du Philosophe ; et il aurait pensé différemment s'il eût parcouru le texte même d'Aristote. Les *Sequaces Aristotelis* dont parle constamment Guillaume représentent surtout les Arabes. Mais quelle dépendance précise existe-t-il entre la philosophie de Guil-

Cap. VII. P. III. De intellectu agente et intellectu materiali,  
et quod non sint distincti.

» P. IV. Ostendit quod inter intelligibilia et intellectum possibilem non est ponendus intellectus agens medius irradians intellectum materialem sive possibilem.

» P. V. Ostendit quod non est ponendus intellectus agens separatus, et appropriatus intellectui possibili.

» P. X. Quae est natura intellectus speculativi ?

» P. XI. Quid est intellectus adeptus ?

L'examen approfondi du *De anima* de Guillaume d'Auvergne nous révèlerait donc un état d'esprit qui devait régner dans certains milieux de l'Université de Paris ; et avec Guillaume d'Auvergne nous sommes tout près de la génération qui touche aux condamnations de 1210 et 1215. On pouvait lire à cette époque, d'Alexandre d'Aphrodise, le *De motu et tempore*, le *De generatione et corruptione*, surtout le *De sensu et sensato* et le *De intellectu et intelligibili*. L'influence de ce dernier écrit, principalement, était funeste aux dogmes catholiques. De plus, Alexandre se présentait comme l'interprète d'Aristote. C'est au nom du Philosophe qu'il prétendait identifier l'intellect possible et les facultés sensibles, lier par conséquent les destinées de l'intellect à celles mêmes du corps. Les Alexandristes, se définissent des matérialistes péripatéticiens.

L'averroïsme n'est donc point la seule interprétation hétérodoxe médiévale d'Aristote. Bien avant l'averroïsme, et au seuil même du XIII<sup>e</sup> siècle, nous percevons déjà des courants de pensée, issus des écrits d'Aristote, qui devaient nécessairement inquiéter ceux qui avaient comme tâche de veiller au dépôt de la foi. Le panthéisme de David de Dinant se greffe sur les théories des Anciens dont parle le Philosophe aux premiers livres de sa *Physique* et de

laume et celle d'Averroès, par exemple ? Renan (*Averroès et Averroïsme*, p. 225) écrit que Guillaume d'Auvergne est le premier des scolastiques chez lequel on trouve une doctrine qui puisse porter le nom d'Averroès. Mais il reste à faire un immense travail pour déterminer les rapports entre ces deux philosophes. D'autre part, le matérialisme alexandriste dont Guillaume déplore les ravages, a été répandu à cette époque, semble-t-il, moins par les textes mêmes d'Alexandre, que par les commentaires d'Averroès, en particulier le commentaire sur le *De anima*. Je n'ai point remarqué que Guillaume ait connu directement le *De intellectu* d'Alexandre. Par ailleurs, il écrit : « Amplius aut intelligit homo iste juxta Aristotelem cuius libros exposuisse dicitur, animam humanam perfectionem hominis esse, aut non » (*De anima*, cap. V, P. IV, *ibid.*, p. 117), ce qui fait bien supposer qu'il n'en a pas une connaissance personnelle.

sa *Métaphysique*. Et à côté du panthéisme de David, nous saisissons désormais nettement les influences du matérialisme d'Alexandre. Et il existait encore à cette époque et dans ce milieu, un groupe de penseurs qui continuaient ou avaient l'ambition de continuer les spéculations de Scot Érigène et les extravagances de Joachim de Flore. Telles sont les perspectives que projette l'histoire sur ces remous de pensée qui ont précédé les grands édifices de la spéulation du XIII<sup>e</sup> siècle.

Comme nous l'avons dit dans notre *Avant-propos*, nous n'avons voulu dans cette étude que présenter de simples notes sur l'influence de la noétique alexandriste, permettant de signaler et de suivre l'existence d'un courant philosophique, issu de l'aristotélisme. L'histoire de ce courant mériterait d'être écrite. Il est probable que les Sommes inédites de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, celles par exemple de Prévostin de Crémone, de Philippe de Grève, de Robert de Courçon, et les autres écrits philosophiques ou théologiques encore enfouis dans nos bibliothèques, nous apporteraient d'autres documents sur l'alexandrisme de cette époque. De plus, ce que nous avons dit d'Alexandre d'Aphrodise dans ses rapports avec Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, constitue moins une étude à proprement parler, que des indications sommaires. Nous pressentons cependant que pareille étude apporterait des éléments nouveaux sur les courants de pensée hétérodoxes de l'Université de Paris, dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. Enfin, au delà du XIII<sup>e</sup> siècle, il y a la Renaissance. Or, à cette époque, dans certains milieux, Alexandre règne en maître. On l'appelle « l'Achille des modernes ». Melchior Cano, de son côté, écrit : « *Habent Aristotelem pro Christo, Averroem pro sancto Petro, Alexandrum pro sancto Paulo.* » A Padoue, le matérialisme alexandriste est à l'ordre du jour. Pomponazzi et ses disciples ont l'ambition de continuer Alexandre d'Aphrodise, et ils s'appuient sur lui pour nier brutalement l'immortalité de l'âme. Les néoplatoniciens de l'époque, ceux surtout de Florence, accusent Alexandre et ses modernes partisans, de propager l'impiété. Comme l'histoire de l'alexandrisme médiéval, celle de l'alexandrisme de la Renaissance mériterait, elle aussi, d'être écrite en détail.

## TABLE DES MANUSCRITS LATINS

Cambridge, *Calus College*, 996 (497). — P. 21, 69, 83, 91, 92, 99.

Césène, B. *Malatesta*, *Plut.* VII sin., cod. 4. — P. 101, 102.

Chigi, E. VIII, 253. — P. 101.

Erlangen, 379. — P. 70.

Escorial, tr. II, I. — P. 40, 69.

Florence, B. *Laur.*, *Plut.* LXXXIV, Cod. 17. — P. 99, 101, 102.

Munich, *Staatsbibl.*, 317. — P. 40, 70.

9559. — P. 92.

Oxford, *Merton College*, 281. — P. 101.

Paris, B. N., 6325. — P. 21, 34, 40, 74, 75, 92, 98.

6443. — P. 21, 73, 74, 92, 98.

8802. — P. 21, 40, 42, 73, 74.

14385. — P. 86.

14714. — P. 84.

15900. — P. 41.

16602. — P. 20, 21, 34, 40, 72, 74, 75, 83, 86, 91, 92, 98.

16613. — P. 21, 40, 71, 74, 75.

Vat. lat., 2178. — P. 101.

2186. — P. 21, 69.

4426. — P. 69.

Ottob. lat., 1430. — P. 69.

2165. — P. 101.

Vendôme, B. M. 105. — P. 71, 74, 75.

Venise, B. de S. Marc., 11. — P. 70.

14. — P. 70.

## TABLE DES NOMS D'AUTEURS

(Les chiffres en italique renvoient aux notes qui se trouvent au bas des pages).

Abd el Messch (ebn Naëma), 22.	Bruns, L., <i>II</i> , <i>12</i> .
Abou Bischr Mattâ, 22.	Bûlow, G., <i>71</i> .
Abou Rouh (le Sabien), 22.	Busson, H., <i>12</i> , <i>66</i> .
Achillinus, A., <i>II</i> , <i>74</i> .	Caninius, A., <i>12</i> .
Alain, <i>61</i> .	Cano (Melchior), <i>115</i> .
Albert (le Grand), <i>5</i> , <i>6</i> , <i>9</i> , <i>24</i> , <i>34</i> , <i>35</i> , <i>40</i> , <i>41</i> , <i>82</i> , <i>83</i> , <i>91</i> , <i>92</i> , <i>97</i> , <i>98</i> , <i>108</i> , <i>109</i> , <i>116</i> .	Capella (Martianus), <i>73</i> .
Alde (Manuce), <i>10</i> , <i>12</i> .	Capelli, <i>75</i> .
Al-Gazzali, <i>61</i> , <i>73</i> .	Casiri, <i>18</i> , <i>19</i> , <i>20</i> .
Al-Fârâbi, <i>20</i> , <i>24</i> , <i>34</i> , <i>35</i> , <i>37-42</i> , <i>46</i> , <i>49</i> , <i>63</i> , <i>69-73</i> , <i>82</i> .	Correns, P., <i>73</i> .
Alfred (de Sareshel), <i>71</i> , <i>72</i> .	Costa (ben Luca), <i>21</i> .
Al-Kindî, <i>25</i> , <i>26</i> , <i>34-39</i> , <i>41</i> , <i>46</i> , <i>63</i> , <i>69</i> , <i>71-74</i> , <i>82</i> .	Cremonini, C., <i>12</i> , <i>33</i> , <i>67</i> .
Almedi. Voir Alfred (de S.).	Damascène (S. J.), <i>35</i> .
Ammonius, <i>13</i> , <i>14</i> , <i>18</i> .	David (de Dinant), <i>5-9</i> , <i>73</i> , <i>86</i> , <i>108</i> , <i>115</i> , <i>116</i> .
Anaxagore, <i>53</i> , <i>59</i> .	Delisle, L., <i>71</i> .
Andronicus, <i>17</i> .	Dexippe, <i>13</i> .
Aristote, <i>5</i> , <i>8</i> , <i>9</i> , <i>13-18</i> , <i>19</i> , <i>20-25</i> , <i>26</i> , <i>27-30</i> , <i>32</i> , <i>33</i> , <i>34</i> , <i>36</i> , <i>37</i> , <i>38</i> , <i>39</i> , <i>42</i> , <i>44</i> , <i>45</i> , <i>46-54</i> , <i>55</i> , <i>56-68</i> , <i>73</i> , <i>86</i> , <i>96</i> , <i>97</i> , <i>99</i> , <i>100-103</i> , <i>106</i> , <i>107</i> , <i>108</i> , <i>109</i> , <i>110</i> , <i>114</i> , <i>115</i> , <i>116</i> .	Dittmeyer, L., <i>102</i> , <i>104</i> .
Asín Palacios, M., <i>61</i> , <i>62</i> .	Donat, J., <i>II</i> , <i>12</i> .
Asthat (el Kendy), <i>22</i> .	Dorothée, G., <i>10</i> .
Avempace, <i>23</i> , <i>42</i> , <i>64</i> .	Duhem, P., <i>39</i> .
Avennasar, <i>49</i> .	Elie, <i>13</i> .
Averroès, <i>14</i> , <i>19</i> , <i>23-26</i> , <i>27</i> , <i>34</i> , <i>41</i> , <i>42</i> , <i>43</i> , <i>44</i> , <i>45</i> , <i>46-54</i> , <i>55</i> , <i>59</i> , <i>60</i> , <i>62-66</i> , <i>69-74</i> , <i>76</i> , <i>78</i> , <i>79</i> , <i>81</i> , <i>83</i> , <i>84</i> , <i>85</i> , <i>86</i> , <i>91</i> , <i>96</i> , <i>97</i> , <i>100</i> , <i>105</i> , <i>107</i> , <i>108</i> , <i>109</i> , <i>114</i> , <i>115</i> , <i>116</i> .	Etienne (d'Alexandrie), <i>13</i> .
Avicenne, <i>7</i> , <i>20</i> , <i>34</i> , <i>35</i> , <i>37</i> , <i>40</i> , <i>61</i> , <i>72</i> , <i>73</i> .	Félicien B., <i>10</i> .
Baeumker, Cl., <i>72</i> .	Ficin (Marsile), <i>13</i> .
Bagolini, J., <i>II</i> , <i>12</i> .	Firmin-Didot, <i>10</i> , <i>12</i> .
Bandini, A. M., <i>99</i> , <i>102</i> .	Fluegel, G., <i>19</i> .
Baumgartner, M., <i>49</i> .	Frank, A., <i>II</i> .
Baur, L., <i>21</i> , <i>69</i> .	Frankel, S., <i>12</i> .
Bernard, F., <i>10</i> .	Freudenthal, J., <i>27</i> .
Boëce, <i>16</i> , <i>17</i> , <i>18</i> , <i>24</i> , <i>68</i> , <i>70</i> , <i>109</i> .	Galien, <i>56</i> , <i>106</i> .
Boer, (T. J., de), <i>61</i> .	Gauthier, L., <i>19</i> , <i>61</i> , <i>62</i> .
Bonitz, <i>II</i> , <i>27</i> .	Gaza, Th., <i>12</i> .
Brandis, <i>II</i> .	Gérard (d'Abbeville), <i>71</i> , <i>72</i> .

Grotius, 11.  
 Guillaume (d'Auvergne), 7, 109-112, 113,  
 114, 115.  
 Guillaume (de Moerbeke), 85, 91, 92,  
 100-104.

Hamelin, O., 17.  
 Hardtius, 70.  
 Hauréau, B., 72.  
 Hayduck, M., 11.  
 Hermias, 13.  
 Hermolaus, B., 16.  
 Hervet, G., 11, 12.  
 Honein (ben Ishaq), 19, 20, 21.  
 Hubaisch, 21.

Iahya (ben Adi), 22.  
 Ibrahim (ben Adballah), 22.  
 Ideler, 12.  
 Irmischer, J. C., 70.  
 Ishaq (ben Honein), 20-22, 25, 26, 36,  
 69, 70, 72, 73, 77, 81, 83, 100.

James, M. R., 21, 70.  
 Jean (d'Espagne), 21, 35.  
 Jean (le Grammairien), 13.  
 Joachim (de Fiore), 116.  
 Jourdain, A., 7, 19, 20, 35, 40, 71, 72,  
 100, 102, 104.

Kramp, J., S. J., 110.

Leclerc, L., 19, 20.

Mabilleau, L., 12, 13, 32, 33, 66, 67.  
 Macdonald, D. B., 61.  
 Maimonide, 7, 61.  
 Mandonnet, P., O.P., 24, 37, 61, 102, 105.  
 Manuce. Voir Alde.  
 Masuros (Marcos), 12.  
 Mehren, A. F., 61, 62.  
 Mucciulus, J. M., 100.  
 Munk, S., 19, 38, 40, 48, 49, 56, 61.  
 Muret, A., 10.

Nagy, A., 34, 35, 36, 72, 73.  
 Nicolaus, 45.  
 Nirenstein, S., 61.  
 Nourrisson, F., 9.

Paul (S.), 116.  
 Pauly-Wissowa, 9.  
 Pellechet, M., 11.  
 Pelzer, A., (Mgr), 69, 101.  
 Philalthée, L., 11.  
 Philippe (de Grève), 116.

Philopon, 11, 13, 14.  
 Pic (De la Mirandole), 13.  
 Picavet, F., 59, 61.  
 Piccolomini, A., 11.  
 Pierre (S.), 116.  
 Pierre (De Abano), 101.  
 Platon, 14, 34, 71.  
 Plotin, 13.  
 Pomponazzi, 12, 13, 116.  
 Porphyre, 18, 109.  
 Prévostin (de Crémonè), 116.

Reimundus (Tolet.), 73.  
 Renan, E., 19, 49, 56, 57, 61, 62, 115.  
 Richard (de Fournival), 72.  
 Robert (de Courçon), 116.  
 Rodier, G., 16, 28, 32.  
 Roger (de Gaignières), 73.  
 Rosarius, J. B., 10.

Sandys, J. E., 13.  
 Scheikius, J., 12.  
 Schmölders, A., 19.  
 Schneider, J. G., 101, 102.  
 Schulthess, 11.  
 Scot (Erigène), 116.  
 Sépulvèda, J. G., 11, 12.  
 Siger (de Brabant), 30. Voir Mandonnet.  
 Simplicius, 11, 13, 14, 28.  
 Spengel, L., 12.  
 Steinschneider, M., 19, 21.  
 Strange (G. Le), 19.  
 Straton, 66.

Thémistius, 11, 14-16, 18, 20, 23-26,  
 41, 43-46, 48-50, 52, 58, 63, 64, 109.  
 Théophraste, 44, 45, 46.  
 Thomas (S.), 7, 30, 34, 40, 46, 60, 61,  
 70, 82, 106, 107, 108, 109, 116.  
 Thurot, Ch., 11, 68, 84, 85, 109.  
 Tschierschky, H., 102.

Ueberweg, F., 49.  
 Ulrich (de Strasbourg), 40, 41.

Valentinelli, J., 70.  
 Valois, N., 108.

Wallies, M., 10.  
 Wendland, P., 11, 85, 91.  
 Wenrich, J. G., 19, 22.  
 Wüstenfeld, F., 19, 20, 40, 72, 73, 85, 86.

Zazzeri, R., 102.  
 Zeiller, E., 9, 10, 13.  
 Zénobe, 12.

## TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS . . . . .	5
CHAPITRE I	
LES PREMIÈRES INFLUENCES D'ALEXANDRE D'APHRODISE . . . . .	8
1. — Alexandre d'Aphrodise et ses productions littéraires. . . . .	8
2. — Influence d'Alexandre sur les philosophes grecs et Boëce	13
3. — Les traductions d'Alexandre d'Aphrodise en arabe . . . . .	18
4. — La doctrine du Περὶ γοῦ d'Alexandre d'Aphrodise . . . . .	27
CHAPITRE II	
INFLUENCE DU Περὶ γοῦ CHEZ LES ARABES. FORMATION DE L'ALEXANDRISME . . . . .	34
1. — Influence du Περὶ γοῦ sur Al-Kindi et sur Al-Fârâbi. . . . .	34
2. — Averroès et l'alexandrisme . . . . .	41
CHAPITRE III	
PÉNÉTRATION DE L'ALEXANDRISME CHEZ LES LATINS. LES TRA- DUCTIONS LATINES DES ÉCRITS D'ALEXANDRE D'APHRODISE . . . . .	68
1. — Traduction du « <i>De intellectu et intellecto</i> » . . . . .	69
2. — Traduction du « <i>De sensu et sensato</i> » . . . . .	83
3. — Traduction du « <i>De motu et tempore</i> » . . . . .	92
4. — Traduction du « <i>De augmento</i> » . . . . .	97
5. — Traduction des « <i>Météores</i> ». . . . .	100
CHAPITRE IV	
NOTES SUR LE COURANT ALEXANDRISTE A L'UNIVERSITÉ DE PARIS AU XIII <sup>e</sup> SIÈCLE . . . . .	105
TABLES . . . . .	117

# MÉLANGES THOMISTES

## SOMMAIRE :

**P. Mandonnet** : La canonisation de S. Thomas d'Aquin.

**J. Destrez** : Les disputes quodlibétiques de S. Thomas d'après la tradition manuscrite.

**P. Synave** : Le commentaire sur les quatre Évangiles d'après le Catalogue officiel.

**M.-D. Chenu** : Commentaire historique de la II<sup>e</sup> II<sup>ae</sup>, q. 1, a. 2.

**L. Misserey** : Contribution à l'histoire du vœu solennel.

**A. Lemonnyer** : Les Apôtres comme Docteurs de la foi.

**A.-D. Sertillanges** : L'être et la connaissance.

**R. Garrigou-Lagrange** : La première donnée de l'intelligence.

**A. Gardeil** : La perception expérimentale de l'âme par elle-même.

**F.-A. Blanche** : L'abstraction.

**M.-D. Roland-Gosselin** : L'erreur.

**H.-D. Noble** : L'action volontaire.

**Ch.-V. Héris** : L'amour naturel de Dieu.

**M.-S. Gillet** : Le moral et le social.

**Th. Bésiade** : La justice générale.

**Ét. Hugueny** : L'État et l'individu.

**G. Théry** : David de Dinant d'après le B. Albert le Grand et S. Thomas d'Aquin.

**Extrait des MÉLANGES THOMISTES :**

## LA CANONISATION DE SAINT THOMAS D'AQUIN

par P. Mandonnet, O. P.

1 broch. gr. in-8° de 48 pp. . . . . . 2 fr. 50 (port en sus)

*En vente aux mêmes Bureaux :*

## LES ÉCRITS AUTHENTIQUES DE S. THOMAS D'AQUIN

par P. Mandonnet, O. P.

Seconde édition (1910) 1 vol. gr. in-8° de 158 pp.. 12 fr. (*port en sus*).

## LE DÉCRET D'INNOCENT XI CONTRE LE PROBABILISME

par P. Mandonnet, O. P.

Extrait de la *Revue Thomiste* (1901-1903) de 140 pp. 3 fr. 50 (port en sus)







208.65 Bibl. Thomiste 7 32391  
B 471

THERY, G.  
AUTHOR

Autour du Decret de 1210  
TITLE II Alexandre d' Aphrodise

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
JUL 15 1988	

32391

